لوجوب ثقة شرعی و عقلی و عرفی

۱۶
۴

بسم الله الرحمن الرحيم سياهه كتابهايي كه [illegible]
[illegible] محمد رضا [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم ومما نظمه العالم العلامة والعارف الحبر الفهامة المحقق المرشد الامام ابو الحسن الاصلي ثم الدمشقي رحمه الله تعالى وقدس سره ونفعنا به وبعلومه ولعل الله هذه المنظومة في اباحة التتن المشهور شربا وتداويا وقصيدة تائية على بحر الطويل من البحور الشعرية وهي احد وثلثون بيتا كما ترى ههنا قال رحمه الله عليه ونفعنا به امين يا رب العالمين

بدأت بسم الله ربي ... / وبالمصطفى اهديت ذا التحية

وبعد فان الله جل جلاله ...

[illegible]

...

ونشكر الذي وفقنا على تهذيب الكلام

... دائمة ما دامت آثار العقائد

... نا ونبينا محمد الذي بعثه الى الانام

له مقام الشفاعة يوم الجزاء وعلى

... اما وبعد فيقول العبد

... الشيخ محمد بن سعيد التحتي لما كان

... قد عمت الانام العلوم الشافعي

... ومجازته مشتملا على عرائس الكلام

... بين اسرارها ينكشف القناع

... نعقوله في بعض الزمان وقع

... وليس يعرف الفقه فلا يكتفي

... بكشف آيات اسرارها وكافيا في هذه

... الحق مبادرا الى مقتضى اشارته

... مميطا بانامل الفكر لثام عن وجوه

... فرائده فجاء بحمد الله ذلك

... القناع وجمع مخدرات فوائده

... ان يتطرق اليه قلم النسخ والبطلان

... وان رح المتعسفون فسبيله

... المذكور فانظر ثم ارجع البصر هل ترى من فطور

... بها استنادي شعر لا زال كاسمه سعيدا ابدا

... بعون الملك العلام سميته تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

نحمد من هدانا الى طريق الاسلام حمدا يوافي نعمه ونشكر الذي وفقنا على تهذيب الكلام وتقريب المرام شكرا يكافي مزيده ونصلي صلوة دائمة ما دامت آثار العقائد الاسلامية باقية على صفحات الايام على سيدنا ونبينا محمد الذي بعثه الى كافة الانام واصطفاه لفتح الضلالة ورفع لواء الهدى ووعد له مقام الشفاعة يوم الجزاء وعلى آله البررة الاتقياء واصحابه الكرام الاصفياء وبعد فيقول العبد الفقير الى الطاف ربه الغني عبد الغفار بن الشيخ محمد سعيد النخجي لما كان قسم التهذيب من الكلام الذي صنفه قدوة الانام العلامة الثاني سعد التفتازاني قدس سره مع رشاقته ووجازته مشتملا على ابكار لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وكفا يس اسرار لم ينكشف قناع عن جمال حقايقها الى الآن والى كنت مشتغلا به في برهة من الزمان ووقعا فيه نظري آنا بعد آن الى ان اشار الي من لا يسعني مخالفته ولا يمكنني الا موافقته ان اشرحه شرحا وافيا بابراز مكنونات اسراره وكافيا في هداية من يستضيئ باضواء انواره فشمرت عن ساق الجد مبادرا الى مقتضى اشارته ساعيا في تبيين معانيه وتوضيح عبارته مميطا بانامل الفكر لثام عن وجوه خرائده وكاشفا بيد البيان الاستار عن فرائده فجاء بحمد الله ذلك شرحا شاملا للكنوز خبيات فرائده لا يحابه القناع وجمع مخدرات فوائده خاليا عن شوائب الخلل والنقصان عاليا عن ان يتطرق اليه قلم النسخ والبطلان لكن الكريم بجهلة فسوف يخبر به الكملة وان رد المتعسفون فسيقبله المنصفون وان كنت في ريب مما ذكرت فانظر ثم ارجع البصر هل ترى من فطور كل ذلك بيمن نقيبة الذي هو استاذي بها استنادي شعر لا زال كاسمه سعيدا ابدا بجاه سيد البرايا احمدا ولما وفقت بعون الله للاتمام سميته تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام

بسم الله الرحمن الرحيم ومما نظمه العالم العلامة والعارف [illegible]

الاصلي ثم الدمشقي رحمه الله تعالى وقدس سره ونفعنا [illegible]

في اباحة التتن المشهور شربا وتداويا وقصيدة تائية [illegible]

وثلثون بيتا كما ترى ههنا قال — رحمه الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا اى ما سيتلى عليك قسم الكلام من التهذيب اى الكتاب المسمى بتهذيب المنطق والكلام
التشتر وقع التبويب لانه لم يذكر فيه الا ما يجب تقديمه في علم الكلام وهو
الباب الاول في المقدمة اولا وجه لها الا ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام
الثلثة للموجود وهو الباب الثاني في الامور العامة او بما يختص بالممكن الذي لا يقوم
بنفسه بل بغيره وهو الباب الثالث في الاعراض او بالممكن الذي يقوم بنفسه
وهو الباب الرابع في الجواهر او بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله للرسل وبعثه
للانبياء وهو الباب السادس في السمعيات اولا باعتباره وهو الباب
الخامس في الالهيات **الباب الاول في المقدمة** ومنها ما رأوا تقديمه في كل علم
كمعرفة حقيقته وموضوعه وغايته ومنها ما اصدروا به علم الكلام خاصة كمباحث
العلم والنظر والدليل لان تحصيل العقايد بطريق النظر والاستدلال والرد
على منكري حصول العلم مطلقا او استفادته من النظر مطلقا او في الالهيات
خاصة متوقف على ذلك وبدأ بما رأوا تقديمه في كل علم لذلك وكونه مقدمة الشروع
فقال الكلام هو العلم بالعقايد وهي الاحكام التي يتعلق الغرض منها باعتقادها
بالقلب واما التي يتعلق الغرض بعملها وان كان الاعتقاد بها ايضا مقصودا
فالعلم بها علم الفقه والمراد بالعقايد الدينية المنسوبة الى دين نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم سواء بطريق الجزمية والمبدئية وسواء كانت
من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام الفرق المبتدعة الضالة
فاذا يكون المراد من العلم مطلق التصديق سواء كان طابق الواقع
او لا ليشمل ادراك المخطي في ... فلا يصح قوله عن الادلة اليقينية اي
المكتسب ذلك العلم عنها لان اليقيني وهو التصديق الجازم المطابق
الثابت لا يستفاد الا من اليقينية الا ان يقال المراد بالادلة اليقينية
اليقينية باعتقاد المستدل ثم انهم اعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن
في الاعتقادات فخرج العمليات عن التعريف وعلم الله وعلم الرسول
بالاعتقادات وكذا اعتقاد المقلد ويدخل علم الصحابة والتابعين في ذلك
الزمان بالكلام لان علمهم بالعمليات فسروا ... وموضوعه المعلوم
من حيث يتعلق به ذلك اي بالعقايد الدينية لانه يبحث فيه عن احوال

العلم لا يحد

الصانع من القدم والوحدة وغيرهما وعن احوال الجسم والعرض من الحدوث والتركيب من الاجزاء
الفردة وقبول الفناء ونحو ذلك وعن احوال الحال والمعدوم من الاجتماع وعدم
التمايز المحتاج اليها في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة الى غير ذلك
مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها والشامل لموضوعات هذه المسائل هو
المعلوم المتناول للموجود والمعدوم وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة
يتناول محمولات مسائله ايضا فلا يتمايز الموضوع من المحمول ويمكن ان يقال
المراد بالعقايد الدينية المحمولات المنتسبة فلا اشكال فتأمل وفايدته
امور غايتها الكل الفوز بسعادة الدارين والعلم لا يحد لوضوحه
ولخفائه الامام الرازي لوجهين الاول ان علم كل احد بانه موجود
ضروري وهذا علم خاص والمطلق جزء منه فيكون هو اولى بان يكون ضروريا
فلا يحد اذ ليس شيء اجلى من الضروري والثاني ان غير العلم يعلم بالعلم
فلو علم العلم بغيره لزم الدور وهذا احتج به من يقول انه معلوم لكن لا بالضرورة
واجيب بان مبنى الوجهين على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله والضروري
حصول علم جزئي بوجوده وهو غير تصوره وغير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي
لا بتصوره والعلم على تقدير اكتسابه يتوقف تصوره على تصور غيره وقيل لا يحد
لخفائه واليه ذهب الغزالي بما نصره بالدليل الثاني وطريق معرفته عنده
القسمة والمثال اما القسمة فكقولنا الاعتقاد اما جازم او غير جازم
والجازم اما مطابق للواقع او غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت
واما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او
يقال هو كاعتقاد بان الواحد نصف الاثنين واعلم ان مراد هذا القائل
انه لا يحد بعبارة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في
اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف لا في الادراكات الخفية والا
فالقسمة والمثال ان افادا تميزا صالحا معرفا والا لم يحصل بهما معرفة هذا

وإذا علمت أن العلم لا يحد فاعلم أن التفسير ... حصول صورة الشيء في العقل
أو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت أو صفة يتجلى بها أي ينكشف انكشافا تاما بها
الصفة المذكورة أي ما من شأنه أن يذكر ويلتفت إليه أي ما يمكن أن يعبر عنه وإنما
فسرنا التجلي بالانكشاف التام الذي لا يحتمل الظن لأن العلم عند القائلين بهذا
التفسير يقابل الظن لمن قامت هي أي تلك الصفة به أو إدراك المركب والكلي
ويسمى إدراك البسيط أو الجزئي معرفة تنبيه على اختلاف الاصطلاحات وليس شيء
منها حدا يفيد تصور حقيقة العلم وإنما يفيد بيان ما اصطلح عليه فلا ينافي
القول بأنه لا يحد وحقيقة النظر حركة النفس من المطالب التصورية
المخزونة عندها إلى أن تظفر بمباديها ومنها عودا احترازا عن الحدس إذ لا
عود فيه على مبدأ الحركة الأولى لتحصيل المطلوب المجهول من حيث إنه مجهول كما
الحاصل من مجموع الحركتين وأما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه فهو لازم من لوازمه
ويكون أي النظر مفيدا للعلم في الجملة خلافا للسمنية القائلين بأنه لا يفيده أصلا لأن كون
النظر مفيدا إن كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كقولنا الواحد نصف الاثنين وإن كان
نظريا لزم إثبات إفادة النظر بالنظر وهو محال ولو في الإلهيات خلافا
للقائل بأنه لا يفيد العلم فيها ... لأن الحقائق الإلهية من ذاته وصفاته لا يتصور
والتصديق بها فرع التصور وبدون المعلم عطف على في الإلهيات خلافا
لمن قال لا بد من المعلم ليرشدنا إلى معرفته ويدفع الشبهات عنا ضروري
إلى بيان وما ذكروه من الشبه مدفوع فإن الضروري قد يقع فيه خلاف إما للعناد
أو القصور وإنا لا نسلم أن الحقائق الإلهية لا تتصور بكنهها ولو سلم فيكفي للتصديق
التصور بوجه ما وإرشاد المعلم لا يفيد إلا بعد العلم بصدقه وصدقه إنما يعلم
بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة ... بقول ذلك المعلم فيدور لأن إخباره
عن كونه صادقا لا يفيد إلا بعد العلم بأنه صادق ... بقول معلم آخر فيتسلسل
والمنكر لما هو معاند لا يسمع دعواه كان السوفسطائي المنكر للحسيات أو
الأوليات أو كليهما معاند غير مسموع كلامه السوفسطا اليونانية العلم وأسطا
بمعنى الغلط اسم لما اشتق من الحكمة منهم من قدح في الحسيات بأن حكم الحس يغلط

حقيقة النظر

كثيرا ما قد نرى الساكن متحركا وبالعكس كما نرى السفينة ساكنة وهي متحركة والشط متحركا
وهو ساكن إلى غير ذلك إذا كان كذلك فالحكم في أي جزئي كان في معرض الغلط لا يكون
مقبولا والجواب أن البداهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات والغلط في بعض
الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير منها كالحكم بأن الشمس مضيئة والنار محرقة
إلى غير ذلك ... ومنهم من قدح في الأوليات بأن أجلى البديهيات
قولنا النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى أن الشيء إما أن يكون أو لا يكون
وهذا غير موثوق به لأن العلم بحقيقة هذه القضية يتوقف على تصور الوجود والعدم
أعني الكون واللاكون وعلى تحقيق كون الشيء موضوعا أو كونه محمولا وذلك أن تبين بما
يتوقف لا محالة على حقيقة هذه القضية لكونها أجلى البديهيات يتوقف الكل عليه
شيئا لا حظ في قولنا الكل أعظم من الجزء أنه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الآخر
كائنا وليس بكائن فيلزم الدور وإن بقي شيء منها في حيز الإبهام لم يحصل الجزم
بالقضية وهو المطلوب والجواب أن بداهة العقل جازمة بها من غير نظر واستدلال
ومنهم من قدح فيهما جميعا وهو ظاهر بما سبق رده أو استدلالا وهو أي
النظر يفيد العلم بطريق العادة بناء على أن جميع الممكنات مستندة عندنا
إلى الله ابتداء وأنه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء أو بطريق التوليد
بناء على أنه ليس الكل مستندا إليه تعالى ابتداء ومعنى التوليد هو أن يصدر
من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه كحركة اليد والمفتاح فإن حركة المفتاح
صادرة بسبب حركة اليد ويقابله المباشرة وهي أن يصدر منه فعل بلا واسطة
واعترض بأن العلم ليس من مقولة الفعل وأجيب بأن الفعل الآخر ههنا
إفادة العلم لا العلم وهي فعل أو الوجوب بناء على أن فيضان الحوادث من
المبدأ الفياض عند الاستعداد التام للقابل واجب وهذا مبني على
سلب الاختيار عنه تعالى علوا كبيرا فهذا خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة
والفلاسفة على الترتيب المذكور والنظر في معرفة الله تعالى واجب بالنص

او غير مقيد وجوبه بوجود مقدمته احترز عن الواجب الذى وجوبه مقيد بوجود مقدمته فانه لا يستلزم وجوب مقدمته كالزكوة اذ ليس تحصيل النصاب واجبا

اى الكتاب والسنة والاجماع واتفاق الائمة على وجوبه ولكونه اى النظر امرا
مقدورا مقدمة للمعرفة الواجبة عندنا بذلك اى بالنص والاجماع والمقدور
الذى كان مقدمة وموقوفا عليه للواجب المطلق واجب وعند المعتزلة النظر
فى معرفة الله تعالى واجب لكونه مقدمة للمعرفة الواجبة لكونها دافعة لضرر
مظنون هو خوف العقاب فالوجوب عندهم عقلى لا شرعى قالوا لو لم يجب
النظر الا شرعا لافحم النبى صلى الله عليه وسلم الزام المكلف النظر فى المعجزة
وفى جميع ما يتوقف عليه ثبوته من ثبوت الصانع وصفاته فان النبى صلى الله
عليه وسلم اذا قال للمكلف انظر الى معجزتى حتى يظهر لك صدق دعواى فله ان
يقول لا انظر ما لم يجب على لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب على ما لم يثبت الشرع
عندى لعدم الوجوب اى وجوب النظر قبل ثبوت الشرع ولا يثبت الشرع
عندى ما لم انظر لان ثبوته نظرى ورد اولا بانه لو تم دليلكم لدل على نفى ما هو
الحق عندكم لان النظر وان كان واجبا عقلا لكن وجوبه ليس ضروريا بل
نظريا فللمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظرى
يتوقف على ترتيب المقدمات وتحقيقات ان النظر يفيد مطلقا او فى الالهيات
فان قيل هو من الفطريات التى يتنبه لها العاقل ادنى التفات واصغاء الى
ما يذكره الشارع قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغى وثانيا بان المتوقف
على ثبوت الشرع عند المكلف هو العلم بالوجوب اى وجوب النظر لا نفس الوجوب
لانه وجوبه ثابت فى نفس الامر ثبت الشرع نظر المكلف او لا ثبت الشرع عنده او لا
ثم انها اى المعرفة اول الواجبات المقصودة لتوقف البواقى من الواجبات
المقصودة عليها والموقوف عليه اول بالنسبة الى المتوقف والنظر فيها اى فى
المعرفة وسيلة اليها فيجب هو لذلك اى لكونه وسيلة الى الواجب فليس هو من
الواجبات المقصودة فالنزاع فى ان اول الواجبات هو النظر او المعرفة
لفظى فان من قال هو المعرفة اراد اول الواجبات المقصودة كما عرفت ومن قال
هو النظر اراد اول الواجبات مطلقا والا فلا نزاع فى ان اول الواجبات
النظر لتوقف المعرفة عليه بل القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والدليل

هو

هو ما يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى حكم جازم او غير جازم وقد يخص بالحكم الجازم
فيقابله الامارة لانها ما كان الحكم فيها ظنيا ثم ان توقف بجميع مقدماته او
ببعضها على نقل وسماع من الخبر الصادق فنقلى والا يتوقف بشىء منها عليه
فعقلى وقد يستفاد منه اى من النقل بمعونة القرائن القطع والجزم بالحكم
كما فى ادلة وجوب الصلوة مثلا فان الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن
بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل القرائن الينا تواترا وقيل
لا يفيد الدليل النقلى القطع مطلقا لانتفاء العلم بالمراد منه قلنا يعلم بما ذكرنا
وقيل يفيد مطلقا وعزى الى الحشوية ولا يثبت اى حكم مطلوب استوى طرفاه
الثبوت والانتفاء عند العقل بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى تعيين
احدهما الا بالنقل وما يتوقف النقل عليه لا يثبت الا بالعقل لئلا يلزم
الدور ومن ههنا تمت المقدمات التى تتوقف عليها اثبات العقايد واما
مباحث اخرى يتوقف عليها العقايد فهذا اوان الشروع فى المقاصد فنقول

الباب الثانى فى الامور العامة الشاملة

للموجودات باسرها من الواجب والجوهر والعرض كالوجود والوحدة فان كل موجود واحد وان كان كثيرا فواحد بها
باعتبار او لاكثر الموجودات كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة
والمعلولية وانما قدم الامور العامة على البواقى لانها كالمبادى لها وقدم
البحث عن الوجود لشرفه فنقول تصور الوجود ضرورى فان قولنا الشىء اما
موجود او معدوم تصديق بديهى وانه يتوقف على تصور الوجود والعدم
فيكون بديهيا فان قلت ان زعمت انه بديهى بجميع اجزائه فمصادرة
لان الوجود من جملة اجزائه وان زعمت ان الحكم فى هذا التصديق
بعد تصور الطرفين بديهى لم ينفع لجواز ان يكون تصور طرفيه او احدهما
الذى هو الوجود كسبيا قلنا هذا التصديق بديهى مطلقا ولا مصادرة
لان بداهته مطلقا فى نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه فى نفس الامر

لكن لا يتوقف العلم ببداهته مطلقا على العلم ببداهة اجزائه اى كل واحد منها مفصلا
مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالصبيان
علم ان كل واحد من اجزائه بديهي و لما كان ههنا مظنة سوال وهو ان
يقال اذا كان تصور الوجود ضروريا كان مستغنيا عن التعريف فلم عرفوه
فاجاب بقوله و التعريف له بالكون و التحقق و الشيئية لفظي مقصود
تفسيره لولا اللفظ ثم اختلفوا في ان اشتراك الوجودات في الوجود
معنوي او لفظي و انه زايد على الماهية او عينها فاعلم انه يتنبه على اشتراكه
معنى بثلثة امور الاول صحة التقسيم الى الوجود الواجب و وجود غيره
و مورد القسمة مشترك بين جميع اقسامه لان حقيقة التقسيم
ضم مخصص الى المشترك لا يقال تقسيم الوجود الى ما ذكر للاشتراك اللفظي
كما يقسم العين الى الفوارة و الباصرة لكون مشتركا بينهما لفظا لانا نقول
قسمة الوجود عقلية لا يتوقف على الوضع و العلم به و لذلك لا يختلف
باختلاف اللغات بخلاف التقسيم للاشتراك اللفظي و الامر الثاني
الجزم به مع التردد في الخصوصية من انواع الموجودات و اشخاصها
ولو لم يكن الوجود مشتركا معنويا بل كان له في كل معنى لامتنع الجزم به مع التردد
في خصوصية كون الشيء جوهرا او عرضا او غير ذلك ضرورة ان الوجود
اما نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتيا كان او عرضيا فيزول اعتقاده
مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات عين
التردد في الوجودات و اما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد
فيما يختص به قطعا و الثالث تمام الحصر في الموجود و المعدوم ولو لم يكن
الوجود مشتركا معنويا و كان له في كل معنى آخر لم يتم الحصر في قولنا الانسان
اما موجود او معدوم اذ معنى الموجود ذات متصفة بمعنى الوجود فاي معنى
من معانيه يراد لا يتم الحصر لتجويز العقل الاتصاف بالوجود بمعنى آخر فلم يكن
معدوما و لا موجودا بالمعنى الذي اريد و ينبه على زيادته على الماهية ذهنا
بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية و الماهية دون الوجود
وجوه ثلثة الاول صحة سلبه اى الوجود عنها اى عن الماهية فلو كان
عينها لما جاز سلبه عنها لامتناع سلب الشيء عن نفسه و الثاني

افادة

افادة حمله عليها فلو كان عينها لما افاد لان حمل الشيء على نفسه غير مفيد ضرورة
و الثالث اكتساب ثبوتها فان ثبوتها لها قد يفتقر الى كسب كوجود الجن
و الشيطان بخلاف ثبوت الماهية و ذاتياتها لها هذا مذهب جمهور
المتكلمين و الحكماء على ان حقيقة الواجب وجود خاص فان الوجود
عندهم عين الماهية في الواجب قالوا لو قام وجوده بماهيته لكان
محتاجا اليها و انها غيره و المحتاج الى الغير ممكن فله علة و هي ليست غير
الماهية و الا لكان وجود الواجب معلولا لغيره فلا يكون الواجب
واجبا فلا بد ان تكون نفس الماهية الواجب و العلة متقدمة على المعلول
بالوجود فيلزم تقدم الماهية على الوجود بالوجود و انه محال و اجيب بان
العلة متقدمة و اما بالوجود فلم لا كتقدم الماهية الممكنة على وجودها
فانها قابلة له عندكم و القابل مقدم على المقبول لانه علة قابلة له و ليس
ذلك بالوجود لما ذكرتم بعينه قائم بنفسه مقيم لغيره مخالف
لوجود الممكن في حقيقته و لذا اى و لاجل مخالفة وجود الواجب لوجود
الممكن صح تفرده اى وجود الممكن بالقيام بالماهية فلا يرد ان
تجرده و قيامه بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى
ذات الشيء لا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية
و هو باطل لان ماهية الممكن من حيث هي تقبل العدم و الا لارتفع
عنها الامكان و اما لغيره فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة
فلا يكون واجبا و لا يرد ايضا ان الوجود معلوم بالضرورة و حقيقة
الواجب غير معلومة اتفاقا و ذلك لان البحث ليس في الوجود المشترك
بل في الوجود الخاص المخالف للماهية لساير الوجودات و المجهول هو الثاني
و المعلوم ضرورة هو الاول و المراد بقيام الوجود بالماهية في الممكن
قيامه بها ذهنا لا عينا اذ لا يتصور تحقق عليحدة في الخارج كبياض

للجسم اى كقيام البياض بالجسم فلا يرد انه لو قام بالماهية لكان موجودا
امتناع اتصاف الشيء بنقيضه وامتناع ثبوت ما لا ثبوت له فى نفسه
فى المحل فينتقل الكلام الى وجوده فيتسلسل لان التقدير ان وجود كل شيء زائد
عليه وايضا الماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيدور
او يتسلسل وذلك لان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب
العقل دون الخارج مشارك اى وجود الواجب لما اى لوجود الممكن
فى عارض هو مفهوم الكون والوجود المطلق المقول على الوجودات الخاصة
بالتشكيك لانه فى العلة اقدم منه فى المعلول وفى الجوهر اولى منه فى العرض
وفى القار كالسواد اشد منه فى غير القار كالحركة فيكون عارضا لما صدق
عليه اذ الماهية واجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على افرادها فقوله
المقول على الوجودات بالتشكيك بمنزلة التعليل لكون الكون عارضا ولا
يلزم من ذلك زيادة الوجودات الخاصة لان زيادة العارض لا تستلزم
زيادة المعروض فيجوز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود المشكك
وجودا قائما بنفسه مقتضيا لغيره لكونه حقيقة مخالفة لسائر الوجودات
المعروضة كالنور على الانوار فان نور الشمس ونور القمر ونور السراج مختلفة
الحقيقة مشتركة فى عارض النور المطلق وما يقال انه اى الوجود فى الكل
من الواجب والممكن نفس الماهية كما نسب الى الشيخ الاشعرى فمعناه
انه لا ينفرد كل من الوجود والماهية بتحقق على حدة فى الخارج اى ليس للشيء
هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى لا بمعنى ان المفهوم من وجود
الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء وانما هو اى الافراد فى العقل والوجود
ينقسم الى العينى وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذى به تحقق ذات
الشيء وحقيقته فى الخارج بحيث تفرض تحققها وهو اعلى الوجودات
والذهنى وهو وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم يكون التحقق به الصورة
المطابقة للشيء بمعنى انها لو تحققت فى الخارج لكانت ذلك الشيء كما
ان ظلال الاجسام لو تجسمت لكان ذلك الجسم حقيقة بالاضافة الى ذات

الشيء

الشيء وحقيقته وينقسم الى اللفظى والخطى مجازا من حيث الاضافة الى
ذات الشيء وحقيقته اذ ليس الوجود فى اللفظ والخط من الانسان الشخص
ولا الماهية كما انه فى الخارج الشخص وفى الذهن الماهية بل الموجود فى اللفظ
الاسم وفى الخط صورته المرقومة نعم لو اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه او
النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود
فى الاعيان والدليل على الوجود الذهنى مع ان كون العلم سواء كان بالتحقيق
لما فى الاعيان او بالبداهة يقتضى ثبوت امر فى الذهن ظاهر جدا بحيث يجرى
مجرى الضروريات انا نتعقل ما لا ثبوت له فى الخارج اذ نحكم على الممتنعات
فى الخارج حكما ايجابيا كقولنا الممتنع اخص من المعدوم وايضا نجد من المفهومات
مفهوما كليا متصفا بالكلية الا نفيه عن الوجود فى الخارج ونجد من القضايا
قضية حقيقية لا وجود لموضوعها فى الخارج اصلا كقولنا كل عنقاء حيوان
وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الحكم فى الافراد الخارجية كقولنا كل جسم حادث فالتعقل
والفهم والتمييز عند العقل ان كان بالحصول فى الذهن فذاك المطلوب والا يكون
بالحصول فيه فلا محالة يقتضى التعقل اضافة وتعلقا بين العاقل والمعقول
ولا تعقل اى لا تتصور الاضافة الا النفى والعدم الصرف اذ ليس
الثبوت والوجود فى الخارج فكان فى العقل وقيل الاضافة انما تتوقف
على الامتياز وهو حاصل بمجرد حصول الشبه عند العقل القائل بما اهل الشبح
ولا تتوقف على الوجود لا ذهنا ولا خارجا بهذا فان قيل لو كان التعقل بوجود
المتعقل فى الذهن لزم اتصاف الذهن بالاعراض المتصورة مع المتضادات
ولزم وجود الممتنع فى الخارج قلنا وجود الشيء فى الذهن وجود ظلى هو وجود
غير متأصل لذلك الشيء لا يقتضى الاتصاف وانما المقتضى لذلك الوجود

الاصيل الذي عليه يترتب الآثار كالمؤمن يتصور الكفر فانه لا يتصف بالكفر بمجرد
ذلك فلا يوجب الوجود الذهني اتصاف الذهن بالاعراض المتصورة حتى التنافي
كالحرارة والبرودة وقوله ولا وجود الممتنع في الخارج يحتمل ان يكون معطوفا على
قوله اتصاف الذهن بالاعراض والعامل فيه لا يوجب او على قوله الاتصاف
والعامل فيه لا يقتضي وقوله لكون الذهني فيه اي في الخارج كالماء في البيت
بواسطة الكوز مثلا فكما ان البيت ظرف الماء لان ظرف الظرف ظرف فكذا
الخارج ظرف الذهني بواسطة الذهن لذلك وجه المنع واما وجه النفي فهو
ما مر ان الوجود الذهني وجود ظلي غير اصيل فلا يقاس على الماء الموجود فيه بالوجود
الاصيل ثم المعقول من الوجود والشيئية ليس الا الثبوت ضرورة فكل ما هو ثابت
فهو شيء وموجود وبالعكس والمعقول من العدم ليس الا النفي فكل ما هو معدوم
فهو منفي وبالعكس وكان المنفي ليس بشيء ولا ثابت فكذا المعدوم ليس بشيء
ولا ثابت ثم المعدوم في الخارج يكون عند الحكماء شيئا في الذهن لانهم قائلون
بالوجود الذهني لا عندنا اذ لا نقول به وكما انه لا واسطة بين الثابت
والمنفي فكذا لا واسطة بينه اي المعدوم وبين الموجود والمنازع مكابر
هذا ما ذهب اليه الحكماء واكثر المتكلمين ومنهم من اثبتهما يعني انه عد المعدوم
شيئا وثابتا الا انه اطلق عليه لفظ الشيء حقيقة اذ هو بحث لغوي يرجع
فيه الى النقل والاستعمال ومنهم من اثبت الواسطة جميعا فقال المعلوم ان لم يتحقق
في نفسه فمنفي وان تحقق فان كان مع ذلك له كون في الاعيان فاما بالاستقلال
كالاسود والسواد فهو موجود او بالتبعية كالعالمية والقادرية فهو واسطة
وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم ممكن وانما قيدنا المعدوم بالممكن لان
الممتنع منفي لا تقرر له اتفاقا ومنهم من اثبتها تفريعا فمن اثبت الواسطة فقط
قال المعلوم ان لم يكن له ثبوت فمعدوم وان كان له فان كان بالاستقلال
فموجود او بالتبعية فواسطة ومن عد المعدوم شيئا فقط قال المعلوم ان
لم يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت ثم ان كان له كون في الاعيان فموجود والا

فمعدوم

الواسطة الحال بين الموجود والمعدوم

فمعدوم ويسمى الواسطة بين الموجود والمعدوم حالا وشبهته انه يجب
ان يحمل الوجود منه اذ لو وجب لتسلسل الوجودات ولزم وجود امور
غير متناهية وهو محال ولو عدم اتصف بالنقيض اي بما يصدق عليه
نقيضه فان العدم على تقدير الواسطة اخص من نقيض الوجود وانما
نقيضه اللاوجود وهذا ايضا محال وربما نختار انه موجود لكن لا نسلم لزوم
التسلسل لان وجوده عينه فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه لكن
اذا اثبت لنفسه فليس امرا زائدا عليه كالقدم للقديم والحدوث للحادث والوحدة والكثرة
للغير ذلك وقد يجاب بانا نختار انه معدوم ولا اتصاف بالنقيض بل
انما هو بالمعدوم وهو ليس نقيض الوجود لان نقيضه العدم لا المعدوم
ولو اريد الاتصاف بطريق الاشتقاق وذو هو فلا نسلم استحالته فان
كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيض ذلك الشيء كالسواد القائم بالجسم
فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو اللاجسم فلا بعد
في ان يصدق ايضا ان الوجود معدوم وذو عدم وذو لا وجود قالوا
اي الذين عدوا المعدوم شيئا وثابتا المعدومات متمايزة بعضها
عن بعض لان بعضها متصور فيتميز عن غير المتصور وبعضها مراد فيتميز
عن غير المراد ولا يعقل التميز بدون الثبوت لان التميز لا يتصور الا بالاشارة
وهي تقتضي ثبوت المشار اليه لامتناع الاشارة الى النفي الصرف وايضا قالوا
انها ممكنة لان كلامنا في المعدومات الممكنة وكل ممكن ثابت لان الامكان
ثبوتي والا يكن ثبوتيا بل كان منفيا لزم الامكان عن الممكن لعدم الفرق
بين امكانه لا اي امكانه منفي ولا امكان له لان المنفي في نفسه منفي بالنسبة
الى كل شيء هذا او ما اشير في نسخ المتن هكذا للفرق بين امكانه لا ولا امكان
ولو لم يكن امرا ثبوتيا في نفسه لما كان فرق بين ثبوته لشيء وسلبه عنه لان المنفي
في نفسه منفي بالنسبة الى كل شيء فلم يكن الممكن ممكنا فالمراد بقوله لانه ليس

بموجود ومعدوم كونه موجودا لا يوجب عدم ثبوته لجواز كونه واسطة بين الموجود
والمعدوم او معدوما لا منفيا فاعرفه فثبت موصوفه لان اتصاف غير
الثابت بالثابت ممتنع ضرورة قلنا ان اريد ان التمايز يقتضي الثبوت في الخارج
فممنوع وانما يلزم الامكان بحسب الخارج وانما هو عند العقل والا انتقض
بالممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد
في حيزين لتمايز بعضها عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منتفية
قطعا وانتقض ايضا بالمركبات الخيالية فانها متمايزة وممكنة ايضا مع انها غير
ثابتة وفاقا وان اريد في الذهن فلا يفيد وان الفرق بين نفي الامكان
عن شيء والامكان المنفي في نفسه على تقدير كونه منفيا غير ثابت في الخارج
اصلا بل كان مجرد اعتبار العقل ثابت ايضا اي كالفرق على تقدير كونه ثبوتيا
فان معنى امكانه لا انه متصف بصفة غير ثبوتية هي الامكان ومعنى لا امكانه له
سلب تلك الصفة عنه فلا يلزم من كونه غير ثبوتي سلب الامكان عن الممكن
وقولكم ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فما لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون
ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشيء في الخارج كبياض الجسم واما بمعنى الحمل
على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى والعنقاء لا موجود واجتماع
النقيضين ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشيء
بعضها ثبوتية وبعضها سلبية ثم كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا كقولنا
الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول
كقولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم شاعرا او بين غيرهما كما في وجود زيد
في الزمان او المكان وفي الاعيان او الاذهان ثم الحمل قد يكون ايجابيا وهو الحكم
بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبيا وهو الحكم بانتفائه عنه ومعنى الحمل
الايجابي اتحاد الطرفين الاتحاد ذاتا وهوية بمعنى ان يكون ما يصدق عليه
في الخارج او الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم
المحمول عليه ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بان هذا الابيض في الوجود متمايزين
ذاتا والتغاير بينهما مفهوما بمعنى ان يكون مفهوم عنوان الموضوع مغاير المفهوم
المحمول ليفيد فائدة يفيد بها وهما ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم

متحدان

الفرق بين نفي الامكان

عنوان الموضوع ومفهوم المحمول

صدق الحكم وعدمه

متحدان بحسب الذات للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض ارض والسماء
سماء ثم اعلم ان الموضوع وان كان لا يخلو عن المحمول ونقيضه لكن لا يلزم ان
يعتبر فيه احدهما فلا يلزم التناقض ولا كون الحمل لغوا هذا ثم الحكم قد يكون
صحيحا اي صادقا وحقا وقد يكون فاسدا اي كاذبا وباطلا وليس صدق
الحكم وصحته بمطابقته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفاه في الخارج
ولا بمطابقته لما في الذهن لانه قد يرتسم فيه الاحكام الغير المطابقة
للواقع بل صدقه بكونه بمطابقته لما في نفس الامر والمراد بالامر الشيء وبالنفس
الذات ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه اي في حد ذاته وبالنظر
اليه مع قطع النظر عن حكم الحاكم وادراك المدرك **فصل** في الماهية اخر
مباحثها عن مباحث الوجود والعدم لان البحث عنها من حيث انها
معروضة لهما اي معروضة احدهما وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنهما وهي لفظ ماخوذ
عما هو ولذا قالوا ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية
ما به يجاب عن السؤال بكم وهي قد توخذ بشرط شيء اي المقارنة للعوارض
فتسمى المخلوطة لخلطها مع العوارض ولا خفاء في وجودها فان وجود
الاشخاص في الخارج بين كزيد وعمرو من افراد الانسان وقد توخذ بشرط
لا شيء اي الخلو عن العوارض اللواحق وتسمى المجردة لتجردها عنها ولا
توجد في الاذهان فضلا عن الاعيان لان الوجود في الذهن من العوارض
سواء اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية فان الكون في الذهن
من العوارض التي لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج اذ العوارض
الذهنية ما جعله الذهن قيد للشيء بان يعتبر الذهن له لذاته
عارضا وبلا خطر له والشيء الذي نفرضه في الذهن موجودا عرض له في
نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبره الذهن عارضا له واما الحكم عليها
باستحالة وجودها ولا حكم على الشيء الا بعد تصوره فلانه اذا تصورها
كانت من حيث ذاتها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في

مبحث معنى نفس الامر والماهية

قوله مفهوم الكلي يسمى كليا منطقيا اي المطلق عليه لفظ الكلي يعني المفهوم الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين يسمى كليا منطقيا لان المنطقي يقصد من الكلي هذا المعنى

في الذهن فيما من المخلوطة فيصح الحكم عليها باستحالة وجودها من حيث ذاتها وقد تؤخذ لا بشرط شيء من مقارنة العوارض والتجرد عنها وهي اعم من المخلوطة والمجردة لصدقها عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فتوجد المطلقة في الخارج لكونها نفسها اي نفس المخلوطة في الخارج لا جزء منها فيه لعدم التمايز والتغاير فيه اذ ليس الموجود من الانسان الا زيد او عمرو او غيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية التي هو بها التشخص والا لما صدق عليه المطلق لامتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل عليه وانما ذلك التمايز والتغاير بين المطلق والمقيد في العقل دون الخارج ثم اذا اعتبرت المأخوذة لا بشرط شيء معروضة للكلي المنطقي فهو اي المعتبرة معروضة للكلي من حيث انها معروضة له والتذكير باعتبار الخبر وهو الكلي الطبيعي وانما يوجد منه المعروض اي الماهية المعروضة للكلي دون الكلي العارض لها المنافي للتشخص اللازم للوجود الخارجي فان قيل فينبغي ان لا يوجد المعروض ايضا لان الكلي العارض لم ينافيه قلنا انما يوجد مجردا عن العوارض المانعة عن الوجود من الكلية والجنسية والفصلية والنوعية ونحوها فانها عوارض ذهنية مانعة عن الوجود فما اشتهر من ان الكلي الطبيعي موجود معناه ان معروض الكلي الطبيعي وهو المأخوذ لا بشرط شيء موجود في الخارج ووجوده فيه انما هو عند عروض التشخص فكان الحاصل ان ما صدق عليه الكلي الطبيعي اعني المخلوطة موجود في الخارج وهي الافراد واما المأخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد كالمجموع المركب اعني الكلي العقلي ثم ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط لا شيء هو المشهور وقد فسرها الشيخ ابن سينا الماهية بشرط لا شيء بمعنى انه يعتبر الامور المنضمة زائدة عليها فتكون مادة وجزءا للمشخص اي المجموع المركب من الماهية وما يقارنها متقدمة عليه في الوجودين الخارجي والذهني ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالتقدم هو التقدم بالطبع ولا يصح حملها على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود مثلا الحيوان اذا اخذناه بشرط ان لا يكون معه شيء كان جزءا او مادة للمجموع المركب من الحيوان والناطق ولا يحمل عليه واذا اخذناه بشرط ان يكون معه

الناطق

مبحث التمايز بين المطلق والمقيد

المتقدم بالطبع هو ما يحتاج اليه ... هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج لا بطريق العلية ... كتقدم الجزء على الكل

مبحث الماهية البسيطة والمركبة

الناطق كان نوعا واذا اخذناه لا بشرط ان يكون معه شيء كان له جهتان اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينه وبين ما يقارنه وان يعتبر اتحادهما فالحيوان الذي هو جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين ولا يحمل عليه والثاني نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه ثم الماهية اما بسيطة لا جزء لها كالنقطة واما مركبة تقابلها كالجسم ولا خفاء في وجود الماهية المركبة ويلزم منه وجود البسيطة اذ لا بد من انتهائها الى البسيطة لان الواحد مبدء المتعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه احاد اي امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام او لا ثم التركيب قد يكون حقيقيا بان يحصل من عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة بلوازم وآثار وقد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يوضع بازائه اسم كالعسكر واحتياج بعض الاجزاء الى بعض في المركب الحقيقي ضروري اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية ثم الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية اذ الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من الجانبين كما في الهيولى والصورة فتحتاج الهيولى الى الصورة من حيث ان بقاء الهيولى بالصورة والصورة الى الهيولى من حيث ان تشخصها بالهيولى كذا قالوا بخلاف المركب الاعتباري فان قيل احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا قلنا الصورة الاجتماعية في الاجزاء الملتئمة في المركبات الاعتبارية بمحض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد ولو جعلت الهيئة جزءا من العسكر لم يكن العسكر امرا موجودا في الخارج لان ما جزؤه عدمي فهو عدمي قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل ثم انهم اختلفوا في الماهيات الممكنة انها مجعولة بالجعل ام لا وفي تحرير هذه المسألة اقوال والمختار عند المصنف هو ان المراد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل من لوازم الهوية دون الماهية فمن قال بمجعولية الماهية اراد ان الهوية تعرض

تركيب الحقيقي والاعتباري

عينه

فانها من لوازم ماهية الاربعة حتى اذا تصورنا اربعة ليست بزوج لم يكن اربعة صح صح صح

للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شيء ورجعها الى الهوية ومن خالف في مجعولية الماهية وقال بعدمها اراد انها اي المجعولية من لوازم الوجود وعوارض الهوية كتناهي الاجسام فانه ليس من لوازم ماهية الجسم حتى لو تصورنا جسما غير متناه كان جسما لا من لوازم الماهية كزوجية الاربعة وان لم يكن مراد المخالف ما ذكرنا لم يكن للخلاف وجه فان احتياج الممكن الى العلة ضروري فعلى هذا المذكور يكون الخلاف لفظيا ولما فرغ من مباحث الوجود والماهية شرع في لواحقهما فقال **فصل** في التعيين تعيين الشيء كما قال في شرح المقاصد غير ماهيته ووجوده ووحدته لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين ولهذا يصدق قولنا الكلي ماهية وموجود وواحد ولا يصدق انه متعين وان كان التعين او المتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة وبين التعين والتميز عموم من وجه لصدقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها في الماهية مثلا فان كلا منها متشخص في نفسه ومتميز عن غيره ويصدق التعين بدون التميز حيث لا تعتبر المشاركة وبالعكس على تميز الكليات كالانواع المعتبرة اشتراكها في الجنس هذا ثم اعلم انه اختلف في ان التعين وجودي او عدمي حقيقي او اعتباري ولا بد في تحقيق هذا من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ ومن بيان المراد بالتعين والتشخص فنقول افراد النوع انما تمتاز بعوارض ربما تنتهي الى العوارض الخارجية فبعد التلخيص ان المراد بالتعين والتشخص هو تلك الهيئة الحاصلة بالعوارض او ما يفيدها اعني العوارض او كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة اي الاشتراك فيها او عدم قبولها اي للشركة وبعد التلخيص ان المراد بالعدمي هو العدم المطلق او المضاف المركب مع وجودي كعدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا او غير المركب كعدم قبول الشركة او ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة وان المراد بالوجودي ما كان بخلافه اي الموجود او الوجود مطلقا او المضاف او ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمي والاعمى وجودي وبعد التلخيص ان المراد بالحقيقي ما له ثبوت في نفس الامر وتحقق اثر من غير شائبة فرض وتقدير من العقل وان المراد بالاعتباري ما كان بخلافه بمعنى ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل لا الاشتراك

التعين

فصلين في التعيين وبيان الوجوب والامتناع والامكان

التعين وجودي او عدمي حقيقي او اعتباري فلا خفاء في ان العوارض وجودية والهيئة اعتبارية وكون الفرد بحيث لا يقبل الشركة وعدم قبولها عدميان ولا يشتبه عليك انه اي التعين لا يحصل بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من المنضم والمنضم اليه لكونه كليا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين والتعين على كل تقدير لا بد فيه من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل ذلك فهو انما يستند الى الفاعل القادر المختار كغيره من الممكنات على ما هو عند من استناد الكل اليه تعالى او الى الوجود الخارجي عند بعض للقطع بان الماهية اذا تحققت في الخارج لا تقبل الشركة وانما تقبلها في العقل فان قيل فيلزم ان لا يتعدد التعين لان الوجود امر واحد ومقتضى الواحد لا يكون الا واحدا اجيب بان الوجود وان كان بحسب المفهوم واحدا لكن يتعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة وساير الاسباب وبهذا اعترض بان الدوران لا يفيد العلية فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع ما عداه قلنا قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه او الى اسباب اخر كما ذهب اليه الفلاسفة من ان التعين يستند الى نفس الماهية فينحصر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي علل بها ولم يمكن ان يوجد معها تعين اخر والا انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول عن علته هذا اذا كان تعين الماهية زائدا عليها معلولا لها واما اذا كانت الماهية متعينة في ذاتها متميزة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رايهم فلا يتصور هناك تعدد اصلا او الى المادة المتشخصة اما بالذات كهيوليات الافلاك فان هيولى كل فلك متشخصة في نفسها ممتازة عن هيولى فلك اخر واما بما يلحقها من العوارض المكتنفة في نفسها اللاحقة بحسب تعاقب الاستعدادات كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها تتشخص وتتعدد باعراض تلحقها بحسب تعاقب استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك **فصل** في بيان الوجوب والامتناع والامكان هي من الامور العامة للماهية بالقياس الى الوجود كالقدم والحدوث كما سيجيء ان شاء الله تعالى وهي معقولات اي معان عقلية تحصل من نسبة المفهوم الى الهلية البسيطة اي

في نفسه كان يقال هل العنقاء موجود او مركبة اي وجوده لامر كان يقال هل الكركي ذو ابيض
قال في شرح المقاصد ان هل اما بسيطة يطلب بها وجود الشيء في نفسه او مركبة
يطلب بها وجود شيء لشيء فاذا انسب المفهوم الى وجوده في نفسه او وجوده لامر
حصل في العقل معان هي الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشيء او
ربط الشيء بالشيء بواسطة الوجود اما على وجه الوجوب كقولنا صانع العالم موجود
والاربعة يوجد لها الزوجية واما على وجه الامتناع كقولنا اجتماع النقيضين موجود
والاربعة يوجد لها الفردية واما على وجه الامكان كقولنا الانسان موجود او يوجد
له الكتابة انتهى الباء في هلية كالياء في كمية وهذه الامور الثلثة تصورها ضروري
غير محتاجة الى التعريف واما التعريف بمثل ضرورة الوجود للوجوب او ضرورة العدم
للامتناع او لا ضرورتهما للامكان فهو لفظي يقصد به تفسير مدلول اللفظ وضرورة
التصور انما تغني عن التعريف الحقيقي وينقسم كل من الاولين يعني الوجوب والامتناع
دون الاخير اعني الامكان لانه ذاتي ليس الا والامكان الشيء ولها او ممتنعا
اي ضروري الوجود او العدم بالذات ولا ضروري الوجود والعدم بالغير فيمتنع
ما بالذات وهذا معنى الانقلاب الى الذاتي والغيري لان ضرورة وجود الشيء
او لا وجوده في نفسه او ضرورة وجوده لشيء آخر او لا وجوده له ان كانت بالنظر
الى ذات الموضوع كوجود الباري وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة
وعدم الفردية لها فذاتي والا فغيري فالموصوف بالذاتي من الواجب اي الموصوف
بالوجوب الذاتي هو اما واجب الوجود لذاته كما اذا اخذ الوجود محمولا وهو الباري تعالى
او واجب الوجود لشيء آخر وهو الموضوع كما اذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول
كزوجية الاربعة فانها لازم ماهية الاربعة وواجب الوجود لها نظرا الى نفسها من
غير احتياج الى امر آخر والموصوف بالذاتي من الممتنع اي الموصوف بالامتناع الذاتي
هو اما ممتنع الوجود لذاته كما اذا اخذ الوجود محمولا كشريك الباري او ممتنع الوجود
لشيء آخر هو الموضوع كما اذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول كفردية الاربعة والموصوف
بالغيري من الواجب كممكن هو واجب الوجود حين وجوده ومن الممتنع كممكن
هو ممتنع الوجود حين عدمه ثم الامكان بالمعنى المذكور هو الامكان الخاص المقابل

تقسيم الوجوب والامتناع الى...

معنى الانقلاب

للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود مع قطع النظر
عن جانب العدم فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع او بمعنى سلب
ضرورة العدم مع قطع النظر عن جانب الوجود فيقابل الامتناع ويعم الامكان
الخاص والوجوب فيسمى بالامكان العام لعمومه الخاص وضرورية الطرف الآخر
وقد يعتبر الامكان بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل
من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة وكلما كان
الشيء اخلى من الضرورة كان احق باسم الممكن وذلك في المستقبل اذ لا يعلم حال
الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فانه قد تحقق فيهما احدهما ويسمى بالامكان
الاستقبالي وقد يعتبر بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشيء من الصور والصفات والاعراض
باعتبار تحقق الشرائط شيئا فشيئا ولا ينتهي الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة
فيتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد منه كاستعداد الانسانية
الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وهذا الامكان ليس لازما للماهية لانه يوجد
بعد العدم بحصول بعض الشرائط والاسباب ويعدم بعد الوجود بحصول الشيء بالفعل
فيسمى بالامكان الاستعدادي وهذا المعنى الاخير للامكان مراد من قال كل حادث
مفتقر الى مادة قديمة اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى مادة اخرى وهلم جرا فيتسلسل
تكون تلك المادة محلا لامكانه فان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل
ممكن فله امكان وهو وجودي وليس بجوهر لكونه اضافيا فيكون عرضا وليس له محل
موجود اليس نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا لانه
لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة فمفتقر
الى مادة سابقة على وجوده بها يكون تعاقب الحوادث على المادة من الشرائط والاسباب
وانما يتم قولهم بهذا الافتقار لو سلم ان كل حادث بهذا المعنى يعني بالامكان الاستعدادي

المعنى بالمادة

ممكن لكن غير مسلم وليس هذا في شيء من الانقلاب لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي اللازم لماهية الممكن ومعنى لا ينفك عن الحادث وهو لا يقتضي صحة وجود الامر ليس امرا وجوديا والا لم يكن للممكن حال عدمه فلم يكن لازما لماهية الممكن ثم الحكم باحتياج الممكن في وجوده وعدمه الى المؤثر ويلزمه الحكم بامتناع ترجيح احد طرفيه الذين هما متساويان لا ترجح لاحدهما على الاخر بلا مرجح ضروري بعد تصور طرفي الحكم من غير افتقار الى دليل فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه لا يكون لذاته بل لامر خارج فان قيل يمكن ان يقال وقوع الممكن لا لذاته ولا لامر خارج بل بمجرد الاتفاق قلنا بطلانه يظهر بادنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتاتى منه النظر وهذا الترجيح المذكور الذي قلنا بامتناعه غير ترجيح المختار لاحد المتساويين على الاخر بلا مخصص وداع اليه بل بمحض الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص كالهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين في الافضاء الى المطلوب الذي هو النجاة والجائع يأكل احد الرغيفين المتساويين في جميع الجهات فنحن لا نقول بامتناع هذا الترجيح فضلا عن كونه ضروريا ولا يلزم من جواز الترجيح الذي قلنا بامتناعه اذ الفعل ههنا يترجح على الترك فان الهارب باراده ترجيح سلوك احد الطريقين على ترك سلوك الاخر غاية الامر انه لا يكون الى الفعل داع باعث للفاعل عليه فان قيل لا يخلو اما ان يكون التاثير حال الوجود او العدم لكن التاثير حال الوجود محال لانه تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وكذا في حال العدم لانه جمع بين النقيضين يعني وجود الشيء وعدمه فامتنع التاثير مطلقا قلنا نختار ان التاثير والايجاد حال الوجود الحاصل بهذا الايجاد ولا محالة في ايجاد الموجود بوجود مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التاثير زمانا وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه انما الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل اخر وقد يختار ان التاثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين لان الاثر عقيب آن التاثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومعنى امتناع التخلف انه لا يتخلله آن ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث صفة في نفسها اصلا كهذه السخونة وهذا الصوت لان حدوثهما اما حال عدمهما فاجتماع النقيضين واما حال وجودهما فحصول الحاصل هذا ثم لما ذكر احتياج الممكن

معنى الممكن

الارادة التي شانها الترجيح

الممكن الى المؤثر اراد بيان صفته الموجبة فقال والمحوج هو الامكان او الحدوث فيه خلاف ذهب الى الاول الحكماء وبعض المتكلمين والى الثاني قدماء المتكلمين ولكل وجهة فللاول انه اذا لاحظ العقل كون الشيء غير مقتض للوجود والعدم بالنظر الى ذاته حكم بان كلا من وجوده وعدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم اولا وللثاني ان العقل اذا لاحظ كون الشيء ما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة يخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الامكان لان الامكان كيفية نسبة الوجود الى الماهية والنسبة متاخرة عن المنتسبين فيكون متاخرا عن الوجود المتاخر عن التاثير المتاخر عن الاحتياج فيكون المحوج هو الحدوث واجيب بان الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود وليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل فلا تتصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة والحق ان العلية انما هي بحسب العقل بمعنى ان الذات يلاحظ الامكان او الحدوث فيحكم بالاحتياج الى السبب الخارج بان يتحقق الامكان او الحدوث فيتحقق الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين في الابطال صحيح واما في الاثبات فكلام القائلين بان المحوج هو الامكان اظهر بالقبول ثم اعترض بانه لو كان المحوج هو الامكان لاحتاج حال البقاء لدوام المعلول بدوام العلة فالتاثير اما في الوجود وقد حصل فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق واما في امر آخر متجدد وهو تاثير في غير الباقي اعني الممكن فيلزم استغناؤه عن المؤثر ولا يصح ايضا في عدمه لاستواء نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن مع انه نفي محض لا يعقل له مؤثر والجواب ان معنى الاحتياج الى المؤثر انما توقف الوجود او العدم ابتداء او توقف استمرارهما حال البقاء على امر كما في وجود العالم او انتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك واستمرار الوجود ليس الا وجودا ما اضيف الى الزمان الثاني والحاصل ان عدم المعلول لعدم العلة والتاثير حال البقاء ليس في الباقي بمعنى جعل موجود اما الوجود الابتدائي حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا في امر آخر حتى لا يكون تاثيرا في الباقي بل التاثير انما هو في الباقي بمعنى ان يديم له الوجود النسخة التي ابتهما هكذا ومعنى الاحتياج حال البقاء انما توقف الوجود او العدم اه وهو سهو من الناسخ ثم الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته سواء ولا يعقل اولوية بالذات لاحد الطرفين اي الوجود والعدم الا بمعنى ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه

ان تتصف به واما الحدوث

المتكلم بوجه غير نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب والا لزم كونه واجبا او ممتنعا فهى اى الاولوية
بهذا المعنى ايضا كالاولوية التى تنتهى الى حد الوجوب منتفية لا تحقق فى الممكن والا لا تحقق الطرف
الاخر الذى عليه الاولوية كالوجود مثلا لاستلزامه اى تحقق الطرف الاخر انتفاء الاولوية الذاتية
مع الطرف الذى له الاولوية وذلك لانه لو وقع الطرف الاخر اما ان يكون بلا سبب فيلزم
ترجيح المرجوح وهو محال واما ان يكون بسبب فحينئذ يكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك
السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب وللجواب انه لا يلزم من
توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان التقدير ان
المواد بحسب ... ما لا الى حد الوجوب وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة اى غير القارة
كالحركة والزمان والالحان فانها لاقتضائها التجدد ليست قابلة للبقاء وبيانه ان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية السيالة
اولى مطلقا او يكفى فى العدم انتفاء جزء من العلة مع تساوى نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقيل العدم
العلة فالعدم اسهل ورد بان سهولة العدم بالنظر الى الغير لا يقتضى اولويته بالذات ولا يتحقق الوجود الا بتحقق جميع اجزاء
لا على التزوجود الممكن محفوف بوجوبين كلاهما بالغير الاول سابق على الوجود والثانى ثم
والثانى لاحق له اما الاول فلانه وان سلم ثبوت الاولوية لاحد طرفى الممكن لكنه ما لم يجب
اى ما لم ينته بالغير الى حد الوجوب بان يصير الطرف الاخر ممتنعا بالغير لم يوجد لامتناع
الترجيح بلا مرجح اللازم على تقدير عدم الانتهاء الى حد الوجوب اما اذا لم يكن لاحد
الطرفين فظاهر انه يلزم الترجيح بلا مرجح واما اذا كانت فلانه لعدم انتهائها الى حد الوجوب
يجوز الوقوع فى وقت والعدم فى اخر واختصاص احد الوقتين بالوقوع ترجيح بلا مرجح وهو
ممتنع واما الثانى فلانه حين الوجود امتنع العدم لامتناع الجمع بين الوجود والعدم
وهذا لا ينافى الاختيار لان الاختيار مع تمام العلة فلا يتحقق الوجوب الا بعد تحقق
الاختيار والارادة وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه
مع تمام العلة فلا يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار والارادة بل يحققه والثلثة
اى الوجوب والامكان والامتناع بل كل ما اى كل نوع يوصف اى فرد يفرض موجود منه
اى من ذلك النوع بخصوصه متعلق بيوصف اى بخصوص ذلك النوع فيوجد ذلك
النوع فى ذلك الفرد مرتين مرة على انه حقيقته واخرى على انه صفته كالقدم فانه لو فرض
فرد منه موجود الوصف بالقدم والا لكان حادثا ولا شك ان القدم صفة لازمة
لموصوفها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف بها ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم
والحدوث فانه لو وجد فرد منه لحدث والا كان قديما فالموصوف به اولى بالقدم فيكون
الحادث قديما والوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة والا كانت كثيرة فينقسم الوحدة
والكثرة فانها لو وجدت لكانت كثيرة لكونها مركبة من الوحدات والبقاء فانه لو وجد

لكان

السيالة اى الغير القارة

قديم

لكان باقيا والا لاتصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقى باقيا والتعين فانه
لو وجد لكان له تعين اخر والموصوفية فانها لو وجدت فلا اقل من ان تكون موصوفة
بالوجود فتكون لها موصوفية وهلم جرا وقيل انها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة
بها فتكون هناك موصوفية اخرى فتدبر وخذ باصغاء وقس على هذه المذكورات غيرها
اعتبارات عقلية لا وجود لها فى الخارج والا لزم التسلسل فى الامور الموجودة فان قيل
لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينه قلنا لانه لو كان كذلك لكان محمولا عليه
بالمواطاة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه
بالاشتقاق لانه لا يقال للواجب انه الوجوب ولان وجوب الوجوب نسبة بين
الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه ثم انه اعترض بانا نقطع بانه تعالى واجب
وواحد وقديم فى الخارج لا فى الذهن فقط بل كل من الوجود والقدم والوحدة ثابت له تعالى
قبل الاذهان والجواب ان معنى كون الشىء واجبا فى الخارج انه فى الخارج بحيث اذا عقل
مستندا اى منسوبا الى الوجود لزم فى العقل معقول هو الوجوب والحاصل انه قبل الاذهان
هو كونه بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو الوجوب وكذا البواقى

فصل

فى القدم والحدوث والمتصف بهما حقيقة كما ذكر فى شرح المقاصد هو الوجود واما
الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم القدم اما ذاتى او زمانى لانه اما بمعنى عدم
المسبوقية بالغير وهو الذاتى او بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهو الزمانى وكذا الحدوث اما
ذاتى او زمانى لكنه بخلافه بمعنى المسبوقية بالغير هو الذاتى وبالعدم هو الزمانى فيكون الحادث
بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثانى اذ المعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت كان حادثا
بالمعنى الاول لان كل معلول مسبوق بغيره الذى هو علته سبقا ذاتيا وعندنا لا قديم
بالذات سوى الله تعالى ولا بالزمان سوى صفاته واما المعتزلة فانكروا ان يوصف بالقدم
ما سوى الله تعالى انكارا بحسب اللفظ لكن قالوا بمعنى ولذا قيل لزم المعتزلة كثير من القدماء
فانهم اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هى العالمية والقادرية والحيية والموجودية فزعموا انها
ثابتة فى الازل مع الذات واثبت ابو هاشم منهم حالة خامسة مميزة لذاته تعالى عن سائر الذوات
المساوية فى الذاتية هى الالهية واجيب من جانب المعتزلة بان القديم موجود لا اول له
وهذه الامور التى اثبتوها احوال لا تتصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا ان يراد بالقديم
ثابت لا اول له لكن الكلام فى المعنى المشهور وعند الفلاسفة كثير لانهم زعموا ان العقول

القديم بالذات هو الذى لا يكون وجوده من غيره وهو منحصر فى الحق تعالى والقديم بالزمان هو الذى لا اول لزمانه كالافلاك قاضى

حكمت

ثم ان الحكماء قالوا ان الزمان انما يحصل من حركة الافلاك فلو كون قبل الافلاك زمان والا لم يحصل الزمان بالافلاك

واق

ان العقول والافلاك وغير ذلك على التفصيل الذي ستطلع عليه ان شاء الله قال
ولا يستند القديم الى المختار يعني لا يكون اثرا صادرا منه لان فعل المختار مسبوق
بالقصد والقصد الى الايجاد يقارن العدم اذ القصد انما يتوجه الى تحصيل ليس
بحاصل ضرورة ورد بانه لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد
على الوجود في انهما بحسب الذات بل نقول اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود
كان مع المقصود زمانا وان لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا
ولا يمكن عدمه اي عدم القديم لكونه واجبا وامتناع عدمه ظ او مستندا اليه
اي الى الواجب ايجابا وهو ايضا يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات الذات
ولوازمه لزم من امكان عدمه عدم الواجب وهو محال زعمت الفلاسفة ان كل حادث
اي موجود بعد العدم مسبوق بالزمان وبنوا على ذلك قدم الزمان وبيّنوه بان سبق عدم
الشيء على وجوده لا يعقل الا بالزمان وسيجيء هذا البيان على ما ذهبوا اليه من ان اقسام
التقدم والتأخر والمعية منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة لانها اما ان تكون بالعلية
او بالطبع او بالزمان او بالشرف او بالرتبة فالعلية كتقدم حركة اليد على حركة
المفتاح وبالطبع هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج لا بطريق العلية ويكون بينهما اقتران
واجتماع كتقدم الجزء على الكل وبالزمان كتقدم الاب على ابنه وبالشرف كتقدم العلم
على المتعلم وبالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ محدود وهي اما الحسية بان
يكون الحكم بالترتيب وتقدم البعض على البعض مأخوذا من الحس لكونه في الامور المحسوسة
او العقلية بان يكون ذلك بحكم العقل لكونه في الامور المعقولة وكل منهما يكون وضعا
او طبعا كتقدم الامام على المأموم وكتقدم الرأس على الرقبة وتقدم بعض مسائل
العلم على البعض وتقدم الجنس على النوع ومعلوم ان تقدم عدم الحادث على وجوده
ليس الا بالزمان فيلزم قدم الزمان والمتكلمون منعوا الحصر وقالوا ههنا قسم اخر مغاير
للاقسام الخمسة المتقدم ذكره بقوله او بالذات كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
كتقدم الامس على اليوم فانه ليس بالعلية والطبع والشرف والرتبة لعدم الاقتران
والاجتماع وليس بالزمان ايضا لان كلا من الامس واليوم زمان لا امر يقع في الزمان

فاقسام التقدم والتأخر خمس
في التأثير خمس
وقس على هذا حال المعية

فسبق القديم وعدم الحادث على الحادث بمعنى الموجود بعد العدم لا يلزم ان يكون بالزمان
ليلزم قدم الزمان لجواز ان يكون من قبيل تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض فان قيل
التقدم والتأخر داخلان في مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم الامس على الغد لكم بالنظر
الى نفس مفهومهما ولا كذلك الحال في عدم الحادث بالنظر الى وجوده قلنا الحادث من حيث الحدوث
ايضا كذلك اذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم فلا يلزم ان يكون سبق العدم
على الحادث بالزمان كما لا يلزم ان يكون له اي للحادث امكان استعدادي ليلزم تقدم
مادة له وقد مر ذلك فلنذكر فصلا من الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية
والذهنية الوحدة والكثرة وهما من المعاني الواضحة البينة لكل احد وتفسير الوحدة
بعدم الانقسام والكثرة بالانقسام لفظي ومقوليتهما اي حملهما على افرادهما
بالتشكيك اما الوحدة فلان مفهومها متفاوت بالاولوية اذ الواحد بالشخص
اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس واما الكثرة فلان مفهومها
في كل عدد اشد منه فيما دونه وقد يتحد معروضهما بان يكون واحدا من جهة وكثيرا من
جهة اخرى فيكون جهة الوحدة اي الجهة التي بها اتصف الكثير بالوحدة مقومة
فتكون لا محالة ذاتية للكثير اي غير خارجة عنه وهي اما تمام ماهيته وهو الواحد
بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي وافراده واحدة
بالنوع او جزئها فان كان تمام المشترك بين مختلفة الحقائق فهو الواحد الجنسي قريبا
كان كالحيوان بالنسبة الى افراده او بعيدا كالجسم النامي والجسم والجوهر والا فهو
الواحد بالفصل كالناطق منتسبا الى افراده وانما يغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار
دون الذات او عارضة اي يكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اي محمولا
عليها خارجا عن ماهيتها فتلك الكثرة واحدة بالعرض اما بالموضوع ان كانت جهة
الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الكاتب والضاحك واحد
في الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وموضوع
لهما بالطبع لانه معروض وهما عارضان او بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على
تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد في البياض فان البياض محمول عليهما طبعا
وخارج عنهما او لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عارضا لها بان يكون

كافراد الانسان في الواحد بالنوع

محمولة عليها اصلا فتكون متشبهة كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدبير فان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره دون غيرها من الابدان المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدتان في التدبير الذي ليس مقوما ولا عارضا لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول ثم الوحدة تتنوع بحسب ما فيه من النوع والجنس وغيرهما ولكل نوع منها اسم خاص فتسمى الوحدة في الجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوان مجانسة وفي النوع كوحدة زيد وعمرو في الانسان مماثلة فاذا قيل انهما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الكم عددا كان او مقدارا مساواة وفي الكيف كوحدة الجسمين في اللون مشابهة وفي الخاصة كوحدة النار والهواء في الكرية مشاكلة وفي الاطراف كطاسين انطبق طرف احدهما مع طرف الاخر مطابقة وفي الوضع كسطحي المحدب والمقعر لكل فلك بالنسبة الى نحو ما بينهما موازاة ومحاذاة وفي النسبة والاضافة كزيد وعمرو اذا اشتركا في بنوة بكر مناسبة ويمتنع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيرا شيئا واحدا الا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماءان في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طينا او الكون والفساد كصيرورة الماء هواء فانه جائز بل واقع واما بان يصير احدهما الاخر الصائر بعينه اياه وامتناعه بديهي ضرورة والاستدلال عليه بان اختلاف الماهيتين او الهويتين ذاتي لا يتصور ان يزول اذ لكل شيء خصوصية تأبى بها هو هو فاذا زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء ليس هذا الاستدلال باوضح من المدعى والاستدلال بانهما بعد الاتحاد اما موجودان كانا اثنين او معدومان او موجود واحد كان فناء لهما او مختلفان فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر وعلى كل تقدير لا اتحاد بالمعنى المتنازع مدفوع هذا الاستدلال بانهما موجودان لكن لا بوجودين حتى يكونا اثنين بل بوجود واحد ولما لم يكن هذا كافيا في الدفع لورود ان ذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث اردفه بقوله هو نفي الوجودين الصائرين واحدا او امتناع اتحاد الوجودين

بلى

ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق فلم يكن التفصي الا باثبات الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروريا واعلم ان للكثرة خواص منها الغيرية وهي نقيض الهوهو فاذا نسب الشيء الى الشيء ان صدق انه هو بعينه والا فغيره وان كان بحسب المفهوم فبحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر والناطق وان كان بحسب الذات فبحسب الذات كما في نسبة الانسان الى الكاتب والحجر هذا ما عليه الجمهور وقد يخص الغيران بموجودين فيخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود ومبناه على ان التغاير وجودي لا يتصف به المعدوم وانه لا تمايز بين الاعدام يجوز انفكاكهما اي ينفك كل عن الاخر والمراد الانفكاك بحسب التعقل او في الخارج فلا يرد ان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع لانه كما يمكن ان يعقل وجود الصانع بدون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان تامل وبعضهم زاد انه لا انفكاك بين المتضايفين بحسب التعقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين فالتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا بموجودين والغيران لا بد ان يكونا موجودين فالجزء مع الكل ليس هو اياه عينه وهو ظاهر ومن استعارة الموضوع للمنصوص ولا غيره لانه وان جاز وجود الجزء بدون الكل لكنه يمتنع عكسه وكذا الصفة مع الموصوف ليست هي ولا غيره لانه وان جاز وجود الموصوف مع عدم الصفة لكنه امتنع عكسه ولذلك ذكروا من عدم كون الجزء غير الكل وعدم كون الصفة غير الموصوف يصح ما في الدار غير زيد وغير عشرة مع ان فيها الاجزاء والصفات الغير الجلية فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد القائم فيها كنت صادقا ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوب غير زيد معه وكذا الحال في الجزء مع الكل فانك اذا قلت ليس في الدار غير عشرة على تقدير الصدق يحكم بثبوت الجملة فيها ولو كان الجزء غير الكل لم يكن كذلك ورد بان المراد نفي عدد فوق العشرة اعلم ان مشايخنا لما قالوا بوجود صفات قديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وباثبات قديم غير الله تعالى فحاولوا التفصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفة والذات وكذا بين الصفات والظاهر ان هذا انما يدفع قدم غير الله تعالى لا تعدد القدماء

وتكثر الالة الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة ومتكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة فليس المعنى ما ذكروه من ان الشئ بالنسبة الى الشئ لا يكون لا عينه ولا غيره انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود لان كلامهم في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة وفي صفات هي مبادي المحمول كالعلم والقدرة لا في المحمولات كالعالم والقادر فقوله فليس المعنى الخ متفرع على قوله الغير الدالة على نفي الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا وذاتا ويقابلها الصفات المعنوية وهي الصفات الثبوتية الدالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادثا وقابلا للابعاد ولذا الاشتراك بسبب كل منهما من المتماثلين مسالة اخرى في الاحكام الجائزة والواجبة والممتنعة واختلفوا في لزوم تماثلهما كانت مبنى على الخلاف في تعريف الغيرين كما مر والذي يرد عليه انه لا يتعدد ح فلا تماثل في امتناع اجتماعهما في محل واحد اذا كانا من قبيل الاعراض لنا ان العرضين اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يتمايزا الا بالمحل لان تخصص العرض بالمحل فلو اتحد المحل ايضا ارتفعت الاثنينية فلا يصح التماثل لانه فرع الاثنينية قال في شرح المقاصد ورد بالمنع لجواز ان يختص كل بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة ومنها التضاد وهو كون المعنيين اللذين بالمعنى ما يقابل العين اي ما يكون قائما بنفسه واحترز به عن العينين والعين مع المعنى والعدميين والعدم مع الوجود وظاهر التعريف متناول للقديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد اذ لا اشتباه فيه باستواء التوارد على محل واحد لكن يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث والعكس ولان القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل وقوله لذاتيهما احتراز عن مثل العلم بحركة الشئ والعلم بكونه في آن واحد بمعنى العلم بانه متحرك والعلم بانه ساكن فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون المتعلق بهما وانما قلنا بمعنى العلم بانه متحرك والعلم بانه ساكن لان تصور حركة الشئ

وكونه

وسكونه ممكن وقوله بحيث يستحيل اجتماعهما في محل واحد احترازا عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد وقوله من جهة واحدة احترازا عن خروج مثل الصغر والكبر والقرب والبعد فانهما لا يمتنع اجتماعهما عند اختلاف الجهة ويمتنع عند اتحاد الجهة كما اذا اعتبر اضافتهما الى معين ككون واحد صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتماثلين كالسوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما واجيب بان اتحاد المحل شرط في التضاد ولا تماثل الا عند اختلاف المحل كذا في شرح المقاصد ثم ما ذكر من معنى الغيرية والتماثل والتضاد على اصطلاح المتكلمين وعند الفلاسفة كل شيئين غيران فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار فان اشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو في الانسانية فمتماثلان والا فمتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او عرضي اعلم لم يشتركا اصلا وهما اي المتخالفان متقابلان ان امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فخرج بالتخالف المتماثلان وان امتنع اجتماعهما والتقييد بوحدة المحل لان المتقابلين قد يجتمعان في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي واما تقييده بوحدة الجهة فقد مر انه احتراز عن خروج مثل الصغر والكبر وقد عرفت امتناع اجتماعهما فيخرج ما ليس كذلك فان كانا وجوديين فان كان تعقل احدهما اي المتقابلين الوجوديين بالقياس الى الآخر فمتضايفان كالابوة والبنوة وان لم يكن تعقل احدهما بالقياس الى الآخر فمتضادان كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والآخر وجوديا فان قيد بكون الموضوع مستعدا للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد او نوعه كعدمها من المرأة او جنسه القريب كالعمى للعقرب فان البصر من شان جنسها القريب اعني الحيوان او البعيد كعدم الحركة الارادية عن الجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم النامي فوق الجماد قابل للحركة الارادية فملكة وعدم وان لم يقيد بذلك فايجاب وسلب كالسواد واللاسواد هذا وقد يشترط في التضاد غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض لتباعدهما في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف فيخص التضاد بهذا المعنى باسم الحقيقي

وبالمعنى الاول باسم المشهور بحيث لا يشترط في الملكة والعدم الاستعداد للوجودي
في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج لا عن الامرد الذي ليس من شانه اللحية
في ذلك الوقت ويختص هذا المعنى باسم المشهور عند الاول باسم الحقيقي ولا تقابل
بالذات بين الوحدة والكثرة لتغاير موضوعيهما لان موضوع الوحدة جزء لموضوع
الكثرة لان الوحدة جزء الكثرة ويشترط في التقابل وحدة الموضوع ولتقوم احدهما
بالاخر فان الوحدة علة مقومة للكثرة لكون الكثرة مجتمعة من الوحدات ولا شيء
من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الاخر فظاهر لان العدم لا يكون مقوما
واما في التضايف فلان المقوم للشيء متقدم عليه وجودا وتعقلا والمتضايفان
يكونان معا في التعقل والوجود واما في التضاد فلان المقوم للشيء يجامعه والضد
لا يجامع الضد وانما قلنا بالذات لان بينهما تقابل التضايف بواسطة ما
عرض لهما من العلية والمعلولية لكون الوحدة علة مقومة للكثرة **فصل**
في العلة والمعلول ولما كان وصف العلية والمعلولية من الامور العامة
اورد مباحثهما فيها وهما من لواحق الوجود والماهية وبينهما تقابل التضايف
فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين العلة هي ما يحتاج اليه الشيء وهي اما
تامة او ناقصة والناقصة اما جزء الشيء وداخلة فيه او امر خارج عنه فان
كانت داخلة فوجوب الشيء معها اما بالفعل كالهيئة للسرير فهي علة صورية واما
بالقوة كالخشب للسرير فهي علة مادية المشهور باعتبار القوة والفعلية الوجود لكن
الاول اعتبارهما في الوجوب بالفعل للعنصر لما قال في شرح المقاصد ان المادة
اذا لحقها صورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فتدخل في تعريف
الصورة فلا يكون مانعا وتخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف
الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة ويمكن ان يقال المراد
ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون وجود
الشيء معه بالقوة في الجملة فلا انتقاض وان كانت خارجة فالشيء اما بها

فهي علة فاعلية كالنجار للسرير او لها اي لاجلها فهي علة غائية كالجلوس عليه ويخص الاوليين
اعني الصورية والمادية باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته لا في وجوده
فقط الا لا يعقل الا بهما ويخص الاخريان اعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان
الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ويعقل بدونهما ويرجع الشرط والالات الى الفاعل فتندرج
في الاقسام لكونها داخلة فيما به الشيء وجميع ما يتوقف عليه الشيء بمعنى ما لا يبقى امر
اخر يحتاج اليه سواء كان ذلك الشيء مركبا او بسيطا لا بمعنى ان يكون مركبا من عدة
امور البتة بشرطه عنوان الجميع يسمى علة تامة والناقصة هي بعض ما يتوقف عليه
الشيء والتامة قد تكون هي الفاعل وحده كالبسيط الموجب للبسيط ايجابا وقد تكون
هي مع الغاية كالبسيط الموجب للبسيط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض يدعوه
اليه وقد تكون هي مع المادة والصورة ايضا كالموجب المركب منهما مع الغاية
او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها
على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة لان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم
لكل جزء منها فما يقال من ان العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل
العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده او مع الغاية ويظهر منه
ان المعرف بما يحتاج اليه الشيء ليس مطلق العلة وعند تمام الفاعل بجميع جهات
التاثير من الشرائط والالات والقابل يجب وجود المعلول لانه لو جاز
عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح لان المفروض حصول جميع
جهات التاثير من غير بقاء شيء يوجب الترجيح وامتناع الترجيح بلا مرجح ضروري
وبالعكس يعني عند وجود المعلول يجب وجود الفاعل لان الاحتياج الى المؤثر من
لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود
المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم ولما كان في بعض الصور يتوهم
وجود المعلول بدون العلة استدركه بقوله ووجوده اي المعلول مع انعدامها

اما العلة انما يتصور في المعدات لا في العلة المؤثرة الموجبة كالابن بعد الاب والبناء بعد
البناء فان البناء بحركة يده مثلا علة لحركات الالات من الخشبات واللبنات وتلك
الحركات معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علة
فاعلية غير تلك الحركات لا يتصور وجودها بعدها وانما يتصور بعده تلك الحركات
والمؤثرة الوجود اي ما يفيد وجود الشيء فلا يفيد بقائه من غير افتقار الى امر اخر كالشمس
تفيد ضوء المقابل وبقائه ولا تفتقر في ابقائه الى امر اخر فالمؤثر في الوجود غير المؤثر
في البقاء كمماسة النار تفيد الاشتعال ثم تفتقر بقاؤه الى الاشتعال الى استمرار المماسة بقاء
الاسباب ووحدة المعلول بالشخص توجب وحدة الفاعل لامتناع توارد
العلتين على معلول واحد بالشخص اذ على تقدير التوارد يلزم احتياجه الى كل من العلتين
لكونه علة له واستغنائه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية والاحتياج
والاستغناء معا ممتنع ضرورة ولا عكس عندنا يعني وحدة الفاعل لا توجب وحدة
المعلول لاستنادنا الكل اليه تعالى ابتداء من غير توسط شيء كما زعم المخالف
والاستدلال على ما عندنا بانه لو لم يصدر من الواحد الا الواحد لما صدر من
المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فاذن
لزم اتحاد السلسلة ولزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للاخر او
معلولا له بواسطة او بلا واسطة فيلزم ثبوت العلية فيما بين كل شيئين
حتى بينك وبين هذا الحجر ضعيف لا يصلح للاستدلال لانا ذكرنا انما
يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات
والاعتبارات على ما ذكروا انه اذا صدر عن المبدأ الاول الذي ليس فيه
تكثر جهات شيء كان ذلك الشيء واحدا بالذات والحقيقة لكن يعقل له
بحسب الاعتبارات المختلفة امور هي الوجود والهوية والامكان والوجوب
بالغير فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة

المماسة

بقي ابتداء السلاسل وانما لم يجعل الواجب مبدأ للممكنات باعتبار ما يلزمه من كثرة السلوب والاضافات لان السلب
انما يتعقل بعد ثبوت الغير فلو علل به ما كان دورا واختلف يرو وتمسك المخالف بنفي الكثرة بانه لو صدر
عنها عن الواحد الحقيقي شيئان فمصدريته لهذا غير مصدريته لذاك لان المفهوم غير مفهوم ذلك فلا
يكونان نفس ذاته فاما ان يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه واما ان لا يكون بل كان كلاهما خارجا
عنه والتي باطل فانه ان دخل شيء منهما بان دخل كلاهما او احدهما فيه لم يكن الواحد الحقيقي مركبا وتسلسل
ايضا على تقدير دخول احدهما دون الاخر هف والثالث فيه ذلك فيكون له صدوره عنه فينتقل
الكلام الى مصدريته وتسلسل المصدريات ورد هذا التمسك بانه انما يلزم ذلك لو كان التغاير بحسب الخارج
ثم على ان المصدرية لما كانت من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج كما تستغني عن الحاجة الى علة لوجودها
فلا يكون لها في الذات مصدر لها فلا يكون هناك مصدرية اخرى حتى يتسلسل وبعد تسليم كونها امورا متحققا
في الخارج يرد بانه يدل على صدور الواحد عن الواحد المصدرية لو كانت متحققة في الخارج والواحد الحقيقي كما صدر
عنه شيء فقد تحقق هناك مصدرية مغايرة له ضرورة انها نسبة بينه وبين ذلك الشيء فلا تكون نفسه فاما
ان تكون داخلة فيه او خارجة عنه فان دخلت تركب والا تسلسل وقولهم المراد بان الواحد الحقيقي لا يصدر
عنه الا الواحد انه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية ضرورة ان فاعلية هذا الشيء غير فاعليته لذلك
الشيء واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس
النقيض لا يفيد هذا القول شيئا نافعا وبعيد عن ان يجعل من معارك الاراء ولا يوافق ايضا ما بنوا
عليه امر الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد من امتناع تعدد اثر البسيط فانه على هذا القول يجوز ان
يصدر عن البسيط شيئان بل اشياء فيكون علته للواحد منهما باعتبار يغاير العلية للاخر ولا يقدح
ذلك في بساطته الحقيقية والا لما جاز ان يصدر عنه شيء اصلا لان عليته لذلك الشيء مفهوم مغاير لذاته
يجب التعقل ان الفاعل البسيط الحقيقي لا يكون قابلا لان الفعل والقبول اثران فان كان البسيط قابلا
وفاعلا فقد صدر عنه اثران وهو باطل وانما لم يوافق القول المذكور لانه بناء عليه لا يمتنع من كون البسيط
ما يصدر عنه شيئان كما مر انفا وقد يستدل على ان الفاعل لا يكون قابلا بان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب
ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فيكون قبول الشيء وفاعليته له متنافيين لتنافي لازميهما
اعني الوجوب والامكان فلا يجتمعان ورد بان الفاعل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول كما ان

الذي بمرتبطه لا يجب معه وجود المقبول واذا اجتمع جميع ما يتوقف عليه وجود المفعول والمقبول وجب وجودهما
فلا فرق بينهما الا في ان الوجوب والامكان بحسب نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب
وبعد التسليم بناء على ان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا للمفعول ولا يتصور ذلك في القابل اذ
لا بد لجزء الفاعل وانه ليس معنى الامكان العام الا نفي ضرورة [illegible] الوجوب من الا [illegible] الامكان الخاص ولذلك
يمكن علم المقبول من حيث انه مقبول ورد بانه لا امتناع في اجتماع الوجوب والا وجب [illegible] لجواز كونه
الشيء واجبا الشيء من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له **فصل** فيما يبتنى على استناد الحركات
الى القدر ابتداء يجوز دوام افعال القوى الجسمانية الحالة في الجسم بمعنى لا تناهيها مدة وعدة فان نعيم اهل الجنة
وعذاب اهل النار دائمان ابدا وليس ذلك الا بدوام القوى الجسمانية وكونها فاعلة فعلا غير متناهية زمانا وعددا
بخلق الله تعالى وعند الفلاسفة يلزم تناهيها بحسب الشدة بمعنى ان القوى الجسمانية لا تقوى على ان تفعل حركة تكون حركة
اخرى اسرع منها [illegible] بمعنى انها لا تقوى على ان تفعل في زمان غير متناه وعدة اى لا تقوى على فعل عدد غير متناه لان
القسر [illegible] تأثير القوى الحالة في الجسم تأثير القسري [illegible] في جسم آخر غير محله [illegible] باختلاف القابل
[illegible] لما كان القابل الاكبر [illegible] القاسر [illegible] تلك المعاوقة [illegible] الطبيعي [illegible] القوى الحالة
في الجسم تأثير طبيعيا [illegible] جسم محلها [illegible] من الحيوانية يختلف باختلاف
[illegible] كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى [illegible] القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف
[illegible] الصغير والكبير [illegible] فاذا فرض في حركتيهما اى الصغير والكبير [illegible] في المبدأ فتفاوت
الاخرى بحسب الانتهاء [illegible] حركة القابل الصغير اكثر من حركة الكبير لكون المعاوقة فيه اقل [illegible] حركة الكبير بالطبع
اكثر من حركة الصغير لكون الطبيعة في الكبير اقوى فلزم التناهي بالمدة والعدة [illegible] فتنتهي حركة القابل
الاكبر قبل الاصغر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره وتنقطع
حركة الصغير بالطبع قبل الكبير ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فيلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة
جسمها [illegible] قال في شرح المقاصد [illegible] امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في زمان الذي
هو في غاية القصر [illegible] ظاهر لامتناع ان يقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام [illegible] التي تقع
الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تأثيرا [illegible] واما بيان امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة [illegible] التأثير
التأثير القسري فان الحوادث عندنا مستندة الى الله تعالى بانه انما يتم لو كانت القوة بقدر الجسم حتى لو كان مقدار

الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته [illegible] نصف قوة معاوقة الكبير [illegible] لجواز ان تكون
القوة [illegible] التي لا يتصور انقسامها [illegible] كالوحدة والابوة **فصل** في الدور والتسلسل اورد ما في هذا
الباب [illegible] العلية والمعلولية [illegible] الدور [illegible] ما يتوقف عليه وهو حقيقته كما قال بعض
المحققين توقف كل واحد من الشيئين على الآخر [illegible] توقف الشيء على ما يتوقف عليه [illegible] بالتقدم
[illegible] المتقدم [illegible] الشيء على نفسه وانما كان مستحيلا لان امتناع ما يستلزم [illegible] تقدم الشيء على نفسه
وجه الاستلزام ان الشيء اذا كان علة للآخر كان متقدما عليه واذا كان الآخر علة له كان متقدما والمتقدم على
الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما على نفسه [illegible]
التسلسل [illegible] معروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون [illegible] معروض العلية معروضا للمعلولية
ولا ينتهي الى [illegible] العلية دون المعلولية [illegible] التسلسل [illegible]
[illegible] لا يستحيل [illegible] العلل والمعلولات [illegible]
لان هناك [illegible] جميع الممكنات الموجودة [illegible] موجود ممكن
المستقل [illegible] موجودة [illegible]
المراد بالجملة [illegible] المتناهية وغير
المتناهية [illegible] ذلك الجزء [illegible]
على [illegible] والمراد [illegible] المستقل [illegible] واجبا بالذات لان الخارج [illegible]
الممكنات [illegible] واجبا [illegible] والواجب [illegible] فان جميع
الاجزاء [illegible] الخارج [illegible] المجموع [illegible] في المجموع [illegible] سوى الاجزاء فلم يكن [illegible]
المجموع [illegible] كان الخارج الواجب [illegible] من اجزاء الجملة [illegible] سلسلة المعلولات [illegible]
عن جميع الممكنات واجبا بالذات [illegible] ذلك الجزء معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد [illegible] المستقل [illegible] المفروض ان
السلسلة غير منقطعة [illegible] كل جزء منها [illegible] جزء آخر منها [illegible]
[illegible] المتناهي [illegible] المعلول [illegible] الجملتين [illegible]
المتناهي [illegible] باب [illegible] الثاني [illegible] بازاء كل جزء من الجملة

التامة جزءًا من الجملة الناقصة لزم تساوي الكل وهو التامة والجزء وهو الناقصة وهو محال ضرورة وإن لم يكن بإزائه جزء من
الزائدة جزء من الناقصة بجملة الزائدة جزء لا يوجد بإزائه من الناقصة شيء فتنفد هناك أجزاء انقطعت الناقصة فتناهت
التامة لأنها لا تزيد عليها إلا بواحد والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه بالضرورة فلزم التناهي على تقدير اللاتناهي
وهو محال ولأن سلسلة العلل والمعلولات لما اشتملت على معلول محض لا يكون علة لشيء لزم اشتمالها على علة محضة لا تكون معلولة
لشيء تحقيقا للتكافؤ بين المتضائفين فإن العلية والمعلولية متضائفان ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود بمعنى إذا وجد
أحد المتضائفين وجد الآخر فلو لم يوجد بإزاء كل [illegible] أحدهما [illegible] الآخر فلو لم تشتمل السلسلة على علة محضة مع
على معلول محض لزم معلولية بلا علية فلا يتحقق التكافؤ ولأنا نعزل المعلول المحض من السلسلة [illegible] الآحاد التي
فوق المعلول المحض متصفة باعتبار وصفي العلية والمعلولية فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار [illegible]
من حيث إنه علة مغايرة له من حيث إنه معلول ثم نطبق بين سلسلتي وصفي العلية والمعلولية فيما فوق المعلول المحض
فيلزم بالضرورة سبق العلة على المعلول زيادة العلية على المعلولية بواحدة وتناهيهما ضرورة تناهي الزائد على المتناهي
بالقدر المتناهي ولأنه لو اشتملت السلسلة المفروضة على أعداد [illegible] فرد [illegible] لم يكن [illegible] الزوج والفرد
الذي [illegible] فوقه [illegible] عدد [illegible] متناهيا
لأنه محصور بين حاصرين [illegible] الانقسام [illegible] متساويين [illegible]
أن ينتهي الانقسام [illegible] متساويين [illegible] الفرد [illegible]
المتناهي. تتمة في بيان أن كلا من الصورة والمادة والغاية [illegible] الاشتراك [illegible] الصورة للكل
هيئة حاصلة [illegible] بالذات أو بالاعتبار [illegible] المادة
لحلولها [illegible] الأمر القابل كالبياض والجسم [illegible] باعتبار الثاني
فإنه لما كانت الجزئية معتبرة [illegible] مادة وصورة [illegible] باعتبار الإضافة إلى المركب [illegible]
كما يقال [illegible] الشيء [illegible] عليه [illegible]
كونه [illegible] الغاية [illegible] الفعل [illegible]
لم يكن [illegible] الأولى
بسيط [illegible] بعض المكان [illegible] وبعض [illegible] عادة الله
من حيث [illegible] العلية والتأثير [illegible] عادة الله [illegible] عقيبه [illegible]

المكن

في الأعراض

لكن بحيث يتبادر منها العقل أن وجوده موقوف على وجوده **الباب الثالث في الأعراض** قدمها على الجواهر مع تقدم الجوهر بالطبع
لأنه قد يستدل بأحوال الأعراض على أحوال الجواهر كما يستدل بأحوال الحركة والسكون على حدوث الأجسام وبقطع المسافة
المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الأجزاء [illegible] غير المتناهية وفيه فصول **الفصل الأول** في مباحث البحث
الأول في تقسيم الموجود إن لم يسبقه العدم فقديم وهو الواجب وصفاته الحقيقية وإلا فحادث وهو قسمان جوهر
وعرض [illegible] التحيز بذاته فهو جوهر [illegible] بالتبعية بأن حله للتحيز بالذات فهو عرض وإن لم يكن متحيزا بذاته ولا حالا في المتحيز
بالذات [illegible] الموجود [illegible] وجوده [illegible] فاحتمل أن يكون موجودا وأن يكون
معدوما وسواء كان ممكنا أو ممتنعا [illegible] يستدل على امتناعه بأنه لو وجد لشارك الباري تعالى في التجرد ويحتاج في
الامتياز إلى فصل فيلزم التركيب في الباري [illegible] ضعفه [illegible] الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يوجب
التركيب لجواز الاشتراك [illegible] في عارض [illegible] كالوجود [illegible] ثم العرض إما مختص بالحي
كالحياة وما يتبعها من العلم والإرادة والإدراكات بالحواس الظاهرة والباطنة [illegible] أو غير مختص كالأكوان الأربعة
من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والمحسوسات التي تدرك بالحواس الظاهرة على ما سيجيء تفصيلها إن شاء الله تعالى
وقال بعض الفلاسفة الموجود إن كان وجوده لذاته بمعنى أنه لا يفتقر في الوجود إلى شيء أصلا فواجب وإلا فممكن وهو
مستغن في الوجود عن محل يقومه ويسمى ذلك المحل الموضوع فجوهر وإلا فعرض فالعقول الجوهرية [illegible]
الجوهر دون العرض [illegible] افتقرت إلى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فإن المحل أعم من الموضوع كما أن الحال
أعم من العرض لأن الحال إن كان بحيث لا يتقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة فإن [illegible]
المادة [illegible] الصورة لاحتياج المادة إلى الصورة [illegible] فيسمى الحال عرضا والمحل
موضوعا وأجناسه العالية بحكم الاستقراء تسعة الكم والكيف والأين والإضافة والمتى والوضع والملك
وأن يفعل وأن ينفعل [illegible] أمرين متجددين [illegible] أشهرهما [illegible] أن يفعل وأن ينفعل
الفعل والانفعال [illegible] الحركة والبحث الثاني أن امتناع قيام العرض بنفسه [illegible]
واحد بالذات أو بالاجتماع كوحدة العشرة فإن الوحدة عرض قائم بمجموع عدد [illegible] باعتبار الاجتماع [illegible]
وهي البنية [illegible] فإن الحياة عرض قائم بالأعضاء [illegible] بالاجتماع [illegible] ضروري [illegible]
لا يحتاج إلى التنبيه [illegible] الثاني [illegible] بأنه [illegible] حصول عرض واحد في محلين كحصول الجسم
الواحد في مكانين [illegible] ذلك [illegible] لزم [illegible] ضروري البطلان [illegible] الثاني وافتقاره إلى التنبيه

قيام العرض بالعرض

جوزه البعض زعما ان القرب قائم بالمتقاربين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاوصاف المتحدة في الجانبين بخلاف مثل
الابوة والبنوة ورد بانا لا نسلم ان العرض في مثل القرب والجوار والاخوة قائم باحد الشخصين قائم بالطرفين بل متعدد قائم
بكل منهما فرد مغاير للقائم بالاخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص البحث
الثالث ان العرض يستحيل انتقاله من محله الى محل اخر لان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث يكون الاشارة الى
عين الاشارة الى العرض فيلزم من انتقاله عن المحل زوال الوجود بخلاف وجود الجسم في المكان فانه مغاير لوجوده
في نفسه مترتب عليه ولانه عند انتقاله الى المكان الاخر ليس في ذلك الزمان في محل ولان تشخصه ليس لذاته والا
انحصر نوعه في شخصه ولا امتناع تخلف المعلول عن علته ولانه لان الحال اذا الذي يحتاج وتمايزه فلو حصل منفصل
لان نسبته الى المحل الاول على السوية فاما ان يفيد التشخص ومن ذلك ترجح بلا مرجح فتعين انه ليس الا المحل فيستحيل انتقاله
لان الانتقال لا يتصور الا مع بقاء الهوية ورد بانا لا نسلم ان نسبته الى المحل الاول على السوية لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى المحل
سيما اذا كان علة وربما يتوهم من حدوث الحرارة في المجاور كحدوث الحرارة من مجاورة النار والرائحة من مجاورة
المسك ونحو ذلك ان ذلك انتقال وليس كذلك بل هو حدوث مثل فيه باحداث الفاعل المختار عندنا او بحصول
الاستعداد للمحل ثم الافاضة من المبدا عند الحكماء الرابع انه في جواز قيامه بالعرض الاخر اختلاف
امتناع قيامه بعرض هو نفسه كلام ههنا مبني على الاختلاف الواقع في معنى القيام انه اي معنى القيام
في التحيز بمعنى ان تحيز الصفة يكون تبعا لتحيز الموصوف فلا يتصور القيام بالعرض لانه متحيز بالتبع للجوهر
فليس لو متبوعا في الذات ولا من حيث انها بعالمه ومن كون الجوهر متبوعا في ذلك الذات ايضا بل هذا لو
لا ذاتي بنفسه ومتحيز بالذات او الاختصاص الناعت وهذا يختص شيء باخر اختصاصا به يصير نعتا
نعتا للاخر والاخر منعوتا به كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز والقيام بهذا المعنى لا يختص
بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات العقول عند الفلاسفة فضلا عن ان يتبع المتحيز
بالذات ثم انتهاء قيام العرض الى الجوهر مما لا نزاع فيه لكن لا يجب قيام الكل به لجواز ان يكون القيام بمعنى
الاختصاص الناعت فيما بين الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا بجوهر من الله اليه الانتهاء كالسرعة
للحركة فانه المنعوت حقيقة بالسرعة هي الحركة لا الجسم فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض
واجاب المتكلمون بان السرعة والبطء ليس عرضا زائدا على الحركة قائما بها اذ هما من الاعتبارات اللاحقة
للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى ولهذا يختلفان باختلاف الاضافة والخامس من المباحث ان

الجمهور

انتقال العرض

صفات الله

قيام العرض بالعرض

الجمهور من المتكلمين على امتناع بقاء العرض زمانين وانما على التقضي والتجدد ينقضي واحد ويتجدد اخر مثله
وتخصيص كل من الاحاد المنقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار وبقاؤه عبارة
عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض ومن ههنا يحتاجان في بقائهما الى
المؤثر مع ان علة الاحتياج عندهم هو الحدوث لا الامكان كما مر لان مفهومه اللغوي ينبئ عن ذهاب الى
عن عدم البقاء ولهذا يسمى السحاب عارضا ورد بانه انما ينبئ عن عدم البقاء ولذا اي بقاء العرض يستلزم
قيام عرض باخر هو البقاء اي بالعرض وقيام العرض بالعرض باطل لان القيام هو التبعية في التحيز
ورد بانا لا نسلم ان البقاء عرض بل امر اعتباري لانه عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان
الثاني والثالث وليس عرضا قائما بالباقي على انه لا يتم على من لا يمنع قيام العرض بالعرض بناء على ان
القيام هو الاختصاص الناعت ولامتناع زواله على تقدير بقائه مع ان امتناع زواله ظاهر البطلان
وانما كان بقاؤه مستلزما لامتناع زواله لانه اي زواله بعد البقاء اما بنفسه فيمتنع وجوده لان ما يكون
عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا ومنع بجواز ان يقتضي ذاته العدم لا مطلقا بل في الزمان الثالث او الرابع
خاصة كما ان الحركة تقتضي العدم عقيب الوجود خاصة او بزوال شرط فيتسلسل ان كان ذلك الشرط
عرضا لانا ننقل الكلام الى ذلك الشرط وهلم جرا او بغيره ان كان جوهرا لان بقاء الجوهر مشروط بالعرض
ورد بجواز ان يكون العرض مشروطا باعراض تتعاقب في محالها على سبيل التبادل بان يصير اللاحق بدل
السابق في الشرطية حتى ينتهي الى عرض لا يوجد الفاعل بدله فيزول العرض لزوال الشرط او بطريان
ضده وفيه دور لان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الاخر موقوف عليه فلو توقف زوال
الاخر على طريانه لزم الدور ورد بجواز ان يكون حدوث الطاري وزوال الباقي في زمان واحد بان يكون
المقدم زمان الزوال فالذي هو العلة مع انه ليس محالا او بفاعل مختار لانه اما موجب فيلزم ان يكون الاثر
بفعله انه موثر ولا يصير نفي المحض اثرا وفيه انا لا نسلم انه لا يصلح اثرا كيف وهو حادث مفتقر الى علة فيجوز
ان الفاعل بمعنى ان لا يفعل العرض او يترك فعله لا بمعنى ان يفعل عدمه والكل من الادلة الثلاثة ضعيف اما
من على انه لو تم الدليل الاخير لزم ان لا يكون الاجسام باقية بل لزم ان لا يوجد شيء من الاجسام والاعراض
هذا ولما ذكر الاجناس العالية للعرض اجمالا اراد ان يفصلها مقدما الكم لما سياتي فقال فصل فيه
الكم هو عرض يقبل القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء

بواسطة فالك اذا تصورت شيئا ولم تعتبر معه عددا او مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه وانما قال القسمة
فرضية وهي القسمة الوهمية لان القسمة الفعلية وهي الفصل والفك بالفعل لا يقبلها الكم المتصل لان
القابل يبقى مع المقبول وعند الفك الوارد على الجسم لا يبقى الكم المتصل الاول بل يزول ويحصل هناك كمان
فلهذا جعل الكم المتصل معدا لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس الهيولى
الكم المتصل ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام اذا عرفت هذا فاعلم ان المنفصل ما لم يكن بين اجزائه حد مشترك
وهو ما يكون نهاية لاحد الاجزاء وبداية للاخر بعينه وهو العدد لا غير لان حقيقة المنفصل المجتمع من الوحدات
بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك والمتصل ان كان لاجزائه حد مشترك بمعنى انه يمكن ان يفرض فيه
اجزاء متلاقية عند حد مشترك يكون بداية لاحد الاجزاء ونهاية بعينه للاخر وهو اي المتصل ان كان
غير قار بحيث لا يمكن اجتماع اجزائه في الوجود فزمان والا فمقدار وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط
فهو خط او قبلها في جهتين فقط فهو سطح او قبلها في الجهات الثلث فهو جسم تعليمي وقد يؤخذ المقدار
مع اضافة فيسمى الطول والعرض والعمق فيطلق الطول على البعد المفروض اولا وعلى الطول الاطول من البعدين
والعرض على اقصرهما من ثانيا المقاطع للاول على زوايا قوائم وعلى اقصر البعدين والعمق على البعد الثالث
المقاطع للاولين كذلك وكل منها مقدار ما مع اضافة فخرج لذلك من الكميات المحضة واما نفس المقادير
اعني الخط والسطح والجسم التعليمي فمن الكميات المحضة وعند المتكلمين العدد اعتباري لان العدد مركب
من الوحدات والوحدة من الامور الاعتبارية كما مر في باب الامور العامة وكان الخلاف منهم في وجود العدد
مبني على نفي الوجود الذهني واما العلا نعقلا ليعلم من الموجودات العينية بل من الامور الذهنية والمقادير
عندهم جواهر مجتمعة فان الجسم عندهم مركب من اجزاء لا يتجزى ولا اتصال بينها بل هي منفصلة الا ان بعض
المفاصل التي تمامات الاجزاء عليها لا يحس بانفصالها فكيف يلزم عندهم ان في الجسم امرا متصلا في حد ذاته
هو عرض حال فيه وان الاجزاء التي تفرض في الجسم بينها حد مشترك او نهايات وانقطاعات فان السطح
نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح والجسم التعليمي لو ثبت فهو مركب من السطح التي هي عدمية فالكل
امور عدمية والزمان ايضا اذ هو اما ماض او مستقبل او حاضر ولا وجود للماضي والمستقبل وهو
وجود للحاضر ايضا والا لزم وجود الجزء الذي لو وجد فاما ان يكون منقسما او لا فان كان الثاني لزم لان اجزائه على تقدير
الانقسام اما معا فيلزم اجتماع الزمان والفرض انه قاضيتين بطلانه واما مترتبة فيتقدم بعض اجزائه

الحاضر على بعض فلا يكون الحاضر كله حاضرا بل بعضه هف فلابد ان يكون غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني
الذي يحضر عقيبه والجزء الثالث الذي يحضر عقيب الثاني فيكون هو ايضا غير منقسم فيكون اجزاء الزمان غير منقسمة
وهي المسماة بالآنات فيتركب الزمان من الآنات فيكون الحركة مركبة من اجزاء لا يتجزى لانه ينطبق عليها وكذا
كذلك الجسم لانها من عوارضه منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة
اذا فرض في احد منها جزء فرض بازائه من كل واحد من الاخرين جزء فاذا تركب احدها من اجزاء لا يتجزى
كان الاخران كذلك وانتم لا تقولون بتركب الجسم من اجزاء لا يتجزى ولان الزمان لو وجد لكان بعض اجزائه
متقدما على بعض للقطع بان ليس امس واليوم قارة الذات مجتمع الاجزاء والا لكان الحادث الان حادثا يوم
الطوفان وتقدم اجزائه ليس الا بالزمان ضرورة امتناع اجتماع المتقدم مع المتاخر فيهما فلهذا
في سائر اقسام التقدم فيكون للزمان زمان فيتسلسل وانما نقل الكلام الى ذلك الزمان وتقدم اجزائه
وهلم جرا ولانه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لكونه اي يكون عدمه بعد الوجود زمانيا ح فاذا
انتفا واذا امتنع عدمه فيكون واجبا مع تركبه لانه يقبل الانقسام الى الماضي والحال والاستقبال و
تقتضي لانتفاء الجزء الموجب فيتنافي الوجوب وفيه الاولى بان الماضي والمستقبل موجودة
كيف لا ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والمستقبل ما يحصل له الوجود غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال
والعدم في الحال لا يستلزم العدم مطلقا فان قيل الوجود ينحصر اقسامه في الموجود في الماضي والمستقبل والحال
ولا يكون منها معدوما ضرورة اذ لا وجود للعالم الا في ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود في
الموجود في الاقسام الثلثة لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يتحقق وجوده بالزمان كالزمان نعم يتم
انحصار الزمان في الماضي والمستقبل والحال بل في الاولين لان الحال ليس قسما برأسه بل هو الان الموهوم الذي
هو حد مشترك بينهما ويجوز ان يكون كل منهما موجودا في الجملة وان لم يوجد في شيء من الازمنة ويدل
امتناع ذلك من دليل فان قيل الموجود في الحال اما منقسم فيلزم اجتماع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم
الجزء قلنا لا ينقسم ولا اجتماع لان معنى الاجتماع المقارنة والمعية اي عدم مسبوقية البعض بالبعض انه
منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وعن الثاني بان تقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض وان كان متقدما بالزمان لكنه ليس بزمان اخر لان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون
للمتقدم والمتاخر زمان مغاير بل يقتضي امتناع اجتماع المتقدم مع المتاخر والتقدم بهذا المعنى

بين اجزاء الزمان بالذات يعني ان تقدم بعض اجزائه على البعض بالنظر الى ذاته من غير احتياج الى عارض فهو زمان
اخر لكون اليوم قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض وبهذا كان ذاتيا بان تعرية العدم
وطرف الماضي هو الان فان كون العدم بعد الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون في الان الذي
هو طرف الماضي لعدم العارض الذي به انقضى وانقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي الوجوب
الذاتي الذي ينافي الامكان لجواز ان لا يقتضي الوجود نظرا الى ذاته بل ان يكون [illegible] الاجزاء على
الاستمرار ولا استحالة فيه وقال بعض الحكماء الزمان ممتد او قار وجوده [illegible] موصوف
بقوله يتصف ذلك الامتداد بالذات بالمضي والاستقبال المقدر عليها المار ان الحال ليس قسما برأسه
ويلحقه التقدم والتأخر بالذات بحسب التعبير فهو بعد ولا بعد قبل وغيره يكون قبلا لمطابقته الجزء القبل
وبعدا لمطابقته الجزء البعد فقوله فهو يعني جزء الممتد الذي هو [illegible] جزء الممتد الاول [illegible]
عن الضمير لما يؤديه لرفع الظاهر موضع الضمير فان الامتداد المذكور عبارة عن الزمان كانه قال الزمان
وجوده ضروري لا الى غير هذه الصيغة لنوع توضيح يعرف به العامة وطرز انقسامه الى السنين والشهور
والايام والساعات فان انكاره يلحق بانكار الضروريات وانما الخفاء في حقيقته واليه اشار حيث قال
واما حقيقته فقيل القائل ارسطو ومتابعوه هو مقدار يعني كم متصل قار بحركة الفلك الاعظم لان التفاوت
وقبول المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الافلاك مساو لزمان دورة اخرى منها واقل من
زمان دورتين واكثر من زمان نصف دورة كم لان التفاوت من خواص الكم ولا امتناع تالفه من الانات
تالفه من الانات كما يستلزم الجزء لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة متصل بانه لو كان منفصلا لانتهى
الى ما لا ينقسم كوحدات العدد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون تالفه من الانات ويلزم منه الجزء لعدم
استقراره [illegible] غير قارة بين الحركة والان بين ايضا قار الذات يجتمع الاجزاء في الوجود والعدم
حاكم ببطلانه ولا امتناع [illegible] بعدية العدد [illegible] الزمان مقدار الحركة المستديرة لا الحركة
المستقيمة تنقطع لما سيأتي من تناهي الابعاد وانه لابد بين كل حركتين مستقيمتين من سكون
حتى يمتنع الاتصال الحركات المستقيمة ولتقدير جميع الحركات به مقدار اسرعها لان زمان اسرع
الحركات اقصر فان قلة الزمان مقتضى سرعة الحركة والاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ
بالذراع والماء بالقطرة واسرع الحركات هي المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون الزمان مقدارا

لـ

حقيقة الزمان

لما بيذا فان قيل هذا تعريف للزمان وتفصيل لذاتياته فكيف يطلب الحجة قلنا الشيء اذا لم يتصور
بحقيقته بل بوجه ما لم يمتنع اثبات اجزائه بالبرهان كوحدة النقض وتركب الجسم من الهيولى والصورة
وهنا لو تصور الزمان الا بانه شيء باعتباره يتصف الاشياء بالقبلية والبعدية وليست
المقادير من ذاتيات هذا المفهوم لكن ذاتيات حقيقته واعترض على هذا الدليل بانه مبني
على اصول الفلاسفة مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزى وامتناع انفصال الحركات المستقيمة وامتناع
فناء الزمان وثبوته القائل بعض المتكلمين الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم اي مبهم غير
معلوم وانما يقدر به لازالة ابهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات بحسب علم المخاطب فيقال
مادة [illegible] ذلك فاذا قيل متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان السائل
مستحضرا لطلوع الشمس وهذا شرح للمقاصد انه لا يخفى انه ليس في هذا التفسير افادة تصور
ماهية الزمان والقدماء من الحكماء على انه جوهر لا عرض مستقل مجرد عن المادة لا مقارن لها فمنهم
من زعم انه واجب الوجود اذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتأخر بين الوجود
والعدم ليس الا بالزمان فان كان عين الزمان الاول لزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم التسلسل فعلم
ورد بعد تسليم المقدمات فان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لا ينافي الامكان ومنهم
من اعترف بامكانه وعدم تمسكه اثبات كونه جوهرا مستقلا دعوى ضرورية انه يقطع بوجوده
وانه لم يوجد جسم ولا حركة لها حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما فوجد ثم فني كنا نحكم
لوجود ذلك الامر فتقدم عدم الفلك على وجوده وتاخره عنه فلو لم يكن فلك ولا حركة
ولا شيئا من عوارضها بل جوهرا ازليا لا يتبدل ولا يتغير بحسب النسب والاضافات لا التغير
لا بحسب الحقيقة والذات ثم باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمدا والى ما قبل التغير
دهرا والى مقارنتها زمانا هذا وانت خبير بان دعوى الضرورة في مثل هذا التنازع الذي لا يرجى
تقرر الايراد عليه **فصل** في صورة المكان لا خفاء في تحقق الشيء يتنقل الجسم منه واليه ولا
يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان واختلف في حقيقته فقيل هو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي والى هذا ذهب ارسطو واتباعه من المشائين
ولكونه بهذا المعنى واحدا الاتصال الكم المتصل اورده المصنف عقيب الزمان وقيد بالمماس

السرمد والدهر والزمان

أكثر الحكماء والمتكلمين البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم وما علم أنه من البعد ما هو مادي يحل في الجسم
ويقوم به وهو المسمى بالجسم التعليمي ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحل بل ينفذ فيه الجسم ويملؤه
بجملته وهو المسمى بالمكان إلا أنه عند المتكلمين عدم محض وأمر موهوم يشغله الجسم ويملؤه
على سبيل التوهم وعند الحكماء أمر موجود مجرد ويسمى بعداً مفطوراً لأنه فطر عليه البداهة
فإنها شاهدة بأن الماء إنما حصل فيما بين أطراف الإناء من الفضاء ألا يرى أن الناس كلهم
حاكمون بذلك فلا يحتاج إلى تأمل وفكر فإن قيل إن الأعاظم قالوا فيما نقلنا في شرح الهداية يجب أن يكون جوهراً قائماً
بذاته وتوارد الممكنات عليه مع بقائه بشخصه فكان جوهراً متوسطاً بين العالمين أعني الجواهر المجردة التي لا تقبل
إشارات حسية والأجسام التي تقبلها وهي الجواهر الكثيفة وحينئذ يكون أقسام الأولية للجوهر ستة لا خمسة
على ما هو المشهور والأمارات مثل وجوب مساواة المكان للمتمكن لأن المتمكن منطبق على المكان بالكلية فيجب أن يكونا
متساويين ومثل عموم أي المكان لكل جسم لأن كل جسم مشار إليه بهنا وهناك ضرورة والمشار إليه بهنا يجب أن لا يزاد
وكون الطير في الهواء المتحرك ساكناً وكون الحجر في الماء الجاري ساكناً بالضرورة تدل تلك الأمارات الثلاث
على الثاني أي كون المكان بعداً فإنه لو كان المكان سطحاً لزم عدم مساواته له فيما إذا جعلنا الشمعة
المدورة صفحة رقيقة فإن السطح المحيط بها أضعاف المحيط بالمدورة مع أن الشمعة المتمكن
في الحالين واحد ولزم أيضاً أن لا يكون للجسم المحيط بالكل جسم آخر يكون سطحه الباطن مكاناً
له ولزم أن لا يكون المكان عاماً لكل جسم وأن يكون الطير في الهواء المتحرك متحركاً وكذا الحجر في الماء الجاري
ضرورة تبدل السطح المحيط بها مع أن بداهة العقل حاكمة بكونها ساكنين ويمكن الجواب بمنع كون المتمكن
في الحالين واحداً ومنع عموم المكان لأن المشار إليه بهنا وهناك قد يكون ما به تمايز الأجسام في
الإشارة الحسية أعني الوضع الذي يتميز به المشار إليه عن غيره وبأن الحركة عندهم حالة مستمرة
للمتحرك من أول المسافة إلى آخرها وهذه الحالة غير تبدل المكان هذا ومما ينبغي أن ينبه
عليه أن التفسير المذكور للمكان عليه أهل العلم والتحقيق وأما العامة فيطلقون لفظ المكان
على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الأرض مكاناً للحيوان دون الهواء المحيط به دون
البعد الموجود أو الموهوم واختلف في أن المكان سواء كان بعداً أو سطحاً وكان موجوداً أو
موهوماً يجوز خلوه عن شاغل فإن قيل ما معنى القول بإمكان الخلاء عند من جعل بعداً مفروضاً قلنا

معناه أنه يمكن أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما قيل
نعم يجوز ذلك لأنا إذا رفعنا صفحة ملساء عن صفحة أخرى ملساء ومثلها حين ما تماس سطحا
هما الملساوان بحيث لا جسم حائل بينهما لزم في آن زمان الارتفاع خلو الوسط ضرورة فإن
الهواء إنما ينتقل إليه من الأطراف ويمر بالأجزاء بالتدريج ويصل بالأخرة إلى الوسط فعند كونه
على الأطراف يكون الوسط خالياً وهذا الوجه إلزامي مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني
فإنه عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء إليه من الأطراف بل يجوز أن يخلقه الله تعالى فيه دفعة وأنت
خبير بأنه لا يتم هذا الإلزام عليهم أيضاً لجواز أن لا ارتفاع دفعة أي في آن والحكيم يمنعه
فإن الارتفاع حركة وكل حركة عنده في زمان إذ لا بد أن يكون الحركة على مسافة منقسمة
وقطع بعضها متقدم على قطع جميعها فوقوعها إنما هو في زمان وأنه منقسم لا إلى نهاية
ففي زمان ارتفاعها ينتقل الهواء من طرفيها إلى الوسط فلا يلزم خلوه ولأنا إذا رفعنا
أحد جانبي الزق الملاصق أحد جانبيه بالآخر بحيث لا يبقى بينهما هواء المشدود الرأس
والمسام جميعاً عن الجانب الآخر حصل جوفه وأجيب بجواز أن يبقى من جانبي الزق قليل
هواء يتخلخل عند الارتفاع وقيل لا يجوز عن شاغل وإلا لزم تساوي زمان الحركة
مع وجود المعاوق وزمان تلك الحركة مع عدمه واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة
فيما إذا فرضنا حركة جسم في فرسخ خلاء ولا محالة تكون في زمان ولتكن ساعة وفرضنا
حركة أخرى لذلك الجسم بمثل تلك القوة في فرسخ ملاء ولا محالة تكون في زمان أكثر
لوجود المعاوق ولتكن ساعتين وفرضنا حركة أخرى لذلك الجسم بمثلها بتلك القوة
في فرسخ ملاء قوامه نصف قوام الملاء الأول فيكون زمان الحركة بهذا الملاء الثاني
ساعة أيضاً ضرورة أن المسافة والمتحرك والقوة المحركة إذا اتحدت يكون تفاوت الزمان
في القلة والكثرة بحسب تفاوت المعاوق فيهما فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق
أعني الجسم في الملاء الأرق وزمان حركة عديم المعاوق أعني التي في الخلاء واعترض بأن الملازمة
من كون الزمانين على نسبة المعاوقين أن يكون زمان قليل المعاوق مساوياً لزمان عديمه
وإنما يلزم لو لم يكن الزمان إلا بإزاء المعاوقة وأما إذا كانت الحركة بنفسها تستدعي زماناً

من الزمان كما ستأتي للغرض في الخلاء، فلو انه في المعاوق القليل يكون مشابها لزمان نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة
بازاء المعاوقة التي هي نصف المعاوقة الكبيرة التي يقع فيها بازائها ساعة فساد اللوازم والتالي من الحركات امتناع الخلاء الذي
لزم انتفاؤه امور تشاهد منها ارتفاع اللحم في المحجمة عند انجذاب الهواء بيتبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء، ووقوف
الماء في الانبوبة الضيق الراس اذا انغمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر مع اقتضاء طبعه النزول ولا
الارتفاع وما ذاك الا لان سطح الهواء ملازم لسطحه لامتناع الخلاء، فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه
سطح الماء، وعدم نزول الماء من ثقبة ضيقة في اسفل الكوز المسدود الراس لئلا يبقى جزؤها خاليا من الماء عند
فتح راسه لدخول الهواء واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر فان غاية هذه الامور انه يلزم انتفاء الخلاء ولا يلزم
قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال الا بوجه صحيح وجه اللزوم وقد عرفت مما تلونا عليك ان الغرض منه ظهور التنبيه
فلا نكون من الغافلين **فصل** في الكيف قدم مباحثه على سائر الاعراض لانه ... جميعها اذ بنى المحسوسات
التي هي اظهر الموجودات الآن قدم الكم عليه لما ... بالمادة والمجردات فان قيل قد اتصف المجردات بالعلم فكيف يصح
القول بعدم شمول الكيف اجيب بان العلم في المجردات حضوري فليس من مقولة الكيف وهو عرض لا يقبل لذاته
قسمة ولا نسبة يخرج الجوهر والكم وسائر الاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض
زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما فلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب والبسيط
حيث يقتضي القسمة واللاقسمة نظرا الى المتعلق فان قيل من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل
الشيء الآخر كالعلم والقدرة اجيب بانه ليس هذا توقفا وانما هو استلزام واستعقاب بمعنى
ان تصوره يستلزم تصور متعلقه بخلاف النسب فانها لا تتصور الا بعد تصور
المنسوب والمنسوب اليه واقسامه بحسب الاستقراء اربعة القسم الاول الكيفيات
المحسوسات قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة ثم انواع الكيفيات المحسوسة خمسة
بحسب الحواس الخمس الظاهرة النوع الاول الملموسات المسماة مبادي اوائل المحسوسات
قيل وجه التسمية ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات ولا يخلو منها حيوان بخلاف
سائر الحواس الظاهرة والعموم مقدم على الخصوص واصول الملموسات اربعة الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة في شرح المواقف سميت اصولا لنسبتها الى البسائط
العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الاربعة ثم اطلاق الحرارة

كما

عدم تنزل الماء

ابعاد الجسم

كما في شرح المقاصد على حرارة النار وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الفائضة من الكواكب
السماوية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم لانه لمفهوم
واحد هو الكيفية المحسوسة وان كانت الحرارة مخالفة بالحقيقة واختلاف المفهوم انما هو
في الحار اذ قد يقال الحار لما يحدث الحرارة وان لم يتصف بمعنى يسمى بالحرارة كما يقال لما يتصف
به معنى الحرارة اما بسبب ملاقاة النار او بسبب الحيوان كالاغذية والادوية التي تظهر منها حرارة
في بدن الحيوان او لا بسببها كالاجرام السماوية النيرة التي تفيض منها الحرارة واما الحرارة
الغريزية التي بها قوام الحياة اي حياة الحيوان فقيل نارية خرجت عن مزاجها واستفادت
بالمزج مع سائر العناصر مزاجا معتدلا لا يحصل به التئام تام بين اجزاء المركب وقيل سماوية
لان العناصر اذا امتزجت وانكسرت كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب
البساطة السماوية فتفاض عليه حرارة غريزية بها قوام الحياة وقيد مخالفة لسائر الحرارات
خصوصا بمعاوقة الحرارة الغريبة ومدافعتها حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة
الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحرارة الواردة بتحريك الروح الى دفعه
منها اي من الكيفيات الملموسة الاعتماد بمعنى المدافعة المحسوسة وتسميه ضرورة فانه
من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى الجهة السفلى ومن وضع يده على زق
منفوخ فيه مسكن تحت الماء احس بميله الى العلو ومن غير الحركة لانه توجد عند السكون
كما في مثال الزق فانا نجد فيه مدافعة صاعدة في الحجر المسكن في الهواء مدافعة نازلة وهما
الاعتماد بمعنى ما يوجب للجسم تلك المدافعة فليس بمحسوس وقد يجعل انواعه ستة
بحسب الحركات في الجهات الست وحصر الجهات في الست بحسب العرف اعتبره العوام
من حال الانسان فان له راسا وقدما وظهرا وبطنا ويمينا ويسارا والخواص من حال الجسم
في ان له ابعادا ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة
فالجهات متكثرة وبالجملة الطبيعي الذي لا يتبدل اصلا منها اي من انواع الاعتماد
ما يكون الى فوق وهو الخفة يعني الميل الصاعد او الى تحت وهو الثقل يعني الميل النازل
وانما كان الطبيعي ما ذكر لان الجهة الطبيعية العلو والسفل المتمايزان بالطبع فكل

جهة الطبيعة

الاعتماد الطبيعي نحو السفل وهما متضادان لان بينهما غاية الخلاف والفلاسفة يسمونه اعتمادا ميلا ويجعلونه اقساما
ثلثة قسريا وطبيعيا واراديا لانه مبدئه اما من خارج من محل الميل كالسهم المرمي نحو الفوق فقسري والا فان
كان من شعور وقصد كالنملة الصاعدة على جداره فارادي والا فطبيعي كميل الحجر المسكن في الهواء الى السفل قيل مثل
النبات الى التنمية والارتفاع في الاقطار طبيعي اذ ليس من قصد ولا من مبدء خارج عن محل الميل وما يقال
من ان الطبيعي لا يكون الا على نهج واحد اوها باطل فانما هو في البسائط العنصرية والقسم الثالث من الكيفيات المحسوسة
المبصرات وذهب الفلاسفة الى ان اصول المبصرات اي اولها التي هي المبصرة بالذات الالوان والاضواء وان
كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء وقد يتعذر بتوسطهما ما لا يعد في الكيفيات المحسوسة من
الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير والاوضاع وغير ذلك فان قيل اذا كانت رؤية اللون مشروطة
برؤية الضوء فما معنى كون اللون مرئيا بالذات لا بالتبع والعرض قلنا قالوا معنى المرئي بالذات والعرض
ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم هي بعينها متعلقة بشيء آخر فالشيء الاول مرئي اولا وبالذات
والثاني ثانيا وبالعرض على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها وههنا اذا ابصرنا لونا مضيئا فهناك رؤيتان
متعلقتان بالضوء واللون كلتاهما بالذات وان كانت رؤية اللون مشروطة بالضوء ولهذا انكشف كل واحد
منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والمقدار فانه لا يتعلق الرؤية بشيء منهما ابتداء بل الرؤية المتعلقة
باللون ابتداء تتعلق بعينها ثانيا بالمقدار والشكل وغيرهما فاستوى اللون مرئي برؤية اللون لا برؤية اخرى
ولهذا لم ينكشف انكشافهما ولكل منهما انواع كالسواد والبياض وغيرهما وكضوء الشمس وضوء السراج
وغير ذلك الا ان لكل نوع من الانواع اللونية انما يحدث في الضوء فانه انما يتعين نوعه بالاضافة
الى زعم البعض ان لا حقيقة للون اصلا وان البياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة
الصغيرة والسواد بضد ذلك اي من عدم نفوذ الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف
السبب وتفاوت مخالطة الهواء واما المحققون فعلى انها كيفيات محققة وتخيل البياض من مخالطة
الضوء للاجسام الشفافة كما في الثلج فان البياض فيه يظهر بسبب مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار
جوهرية وكما في زبد الماء ومسحوق الزجاج والبلور لا يمنع ذلك التخيل كونه اي البياض حقيقة تحصل باسباب
اخر والضوء غني عن البيان كسائر المحسوسات وهو ان كان لذات المحل بان لا يكون فائضا عليه من مقابلة جسم آخر
مضيء فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء والا فعرضي كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل

الشمس

اللون والضوء

ضوء الشمس

ضياء ونور

وهو الذي جعل الشمس ضياء الآية

واما المسموعات من الكيفيات المحسوسة

الشمس ضياء والقمر نورا والعرضي ان كان حصوله من مقابلة المضيء لذاته كضوء القمر وضوء وجه الارض المقابل
للشمس فهو ضوء اول والا بان كان من مقابلة المضيء لغيره فهو ضوء ثان او ثالث وهلم جرا والظلمة عدم ملكة الضوء
لا كيفية وجودية على ما ذهب البعض وتمسكوا بما قال الله تعالى وجعل الظلمات والنور لا توجب كونها
كيفية موجودة فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص وانما النزاع في مجعولية العدم الصرف كيف
ولو كانت اي لو وجدت كما هو الظاهر ثابتة كيفية لكانت مانعة للجالس في الغار المظلم من ابصار الخارج
الغار كالعكس اي كما انها مانع للخارج من ابصار ما هو في الغار لعدم الفارق لوجود العائق عن الرؤية
بينهما في الصورتين فتعين انها عدم الضوء مع اختلاف حاليهما بانتفاء شرط كون الجالس في الغار مرئيا
فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى وفي المواقف لو قيل كما ان شرط الرؤية محيط بالمرئي فكذلك
العائق عن الرؤية ظلمة محيطة به لم يكن بعيدا والذاتي من الضوء ان كان بمنزلة برق اي ما يتلألأ ويلمع كما للشمس حتى كان
اللمعان يسمى شعاعا والعرضي كما للمرآة التي حاذت الشمس يسمى بريقا ونسبة البريق الى الشعاع كنسبة
النور الى الضياء في ان الشعاع والضياء ذاتيان والبريق والنور عرضيان وقد يتوهم ان الضوء اجسام
صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء وانما يتوهم ذلك بناء على ان حدوثه اي حدوث الضوء
في المستضيء دفعة بخلق الله تعالى من مضيء عال كالشمس او من مضيء متحرك كالسراج المنقول
من موضع الى موضع آخر متوسط بينه اي بين المضيء وبين المستضيء يوهم بالحدوث الدفعي
حركة الضوء من الشمس الى الارض واتباعا للسراج في الانتقال وانعكاسا من المتوسط الى المستضيء
والانتقال والاتباع والانعكاس كل منها حركة بالذات والحركة بالذات انما هي للجسم ضرورة وفي
ذلك اي الحدوث والتوهم بحث حدوث الضوء في القابل المقابل دفعة وجه كونه وهما انه لو كان ذلك الحدوث
حركة لكانت بالطبع ضرورة انها ليست بالقسر ولا بالارادة والحركة بالطبع امتنعت الى جهات مختلفة
وعدم رؤية اللون في الظلمة قيل لكون الضوء شرطا لوجوده فان الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء وكلما
كان الضوء اقوى كان الضوء اشد فلكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون فاذا انتفى طبقات الاضواء
كلها انتفى طبقات الالوان باسرها والحق انه شرط لرؤيته وانكاره قريب من انكار الضرورة
واما المسموعات وهي القسم الثالث من الكيفيات المحسوسة فالاصوات الصوت عندنا
يحدث بمحض خلق الله تعالى وعند الفلاسفة سببه اي سبب حدوثه القريب تموج الهواء المعول

بكلام

الصماخ بالكسر الاذن

الصوت

هذا التموج للقرع اي الامساس الشديد او القلع اي التفريق الشديد فهما سببان بعيدان له ثم انه يتوهم انه
وجد الصوت في الخارج وانما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ وهم ايضا ترددوا في انه اذا
وصل الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا
ويدل على وجوده خارج الصماخ وكذا على تعلق الاحساس به هناك وانه ليس المسموع مجرد الصوت
القائم بالهواء الواصل انا ندرك اصواتا ونحكم بجهتها ولو من الجانب المخالف للاذن السامعة ولو لم يكن
الا في الحس ولم يكن المسموع الا الصوت القائم بالهواء الواصل لما ادركنا عند سماعه جهته المخالفة
للسامعة واللازم باطل لانا اذا سمعنا صوتا نعرف جهته ولو من الجانب المخالف والثاني التميز بين قريبه
وبعيده ولو لم يوجد خارج الصماخ ولم يتعلق الاحساس به هناك لم يحصل هذا التميز اذ لا يكون قد ادرك
بالقرب والبعد مع كون ادراكه بوصول الهواء اليه ويميل مع الرياح ولا يسمعه من كان في جهة هبوب الرياح من جهته
لعدم وصول الهواء الى صماخه وانه ينفرد بسماعه من ينفرد بذلك كمن يضع طرف انبوبة في فمه وطرفها
الاخر في صماخ السامع وتكلم فيها فانه يسمعه ذلك الانسان دون من عداه من الحاضرين وما ذلك الا لمنع الانبوبة
وصول الهواء الى صماخ غيره واذا رجع الصوت بمصادمة جسم املس ثابت ذلك الجسم يقاوم الصوت
ويصرفه الى الخلف فنسمع تلك الصوت المرجع الصدى واذا عرض له اي للصوت كيفية بها يمتاز
عما عداه من صوت آخر يماثله في الحدة اي الزيرية والثقل اي البمية احترازا عن الحدة والثقل فانهما وان
كانا كيفيتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الكيفية العارضة الا انه
لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه تميزا في نفس
المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كما في الحروف احترازا عما ليس كذلك كالغنة والبحة
اذ قد يختلف الصوت فيهما والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع مختلف فتلك اي فذلك الصوت
المعروض لتلك الكيفية الحرف وجمع على انه مجموع العارض والمعروض وينقسم الى المصوت اما مقصورة
هي الحركات الحاصلة اما هي امالة عن جهة الى مخرج احد المدات فان الالف الفتحة والى الياء الكسرة
والى الواو الضمة او ممدودة هي المدات وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع
ما قبلها من الحركات المجانسة لها والى صامت وهو ما سوى المصوت فالصامت مع المصوت المقصور
يسمى مقطعا مقصورا ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لا بالحركات الثلث

الصدى بارده ... الجبل ... الصوت ...

مثال للمقطع المقصور ... ولا كالممدود

ولا وله ولو والمؤلف منها اي من الحروف فقط قد يسمى باسم الكلام وباسم اللفظ وقد يخص الكلام بما
فائدة يصح السكوت عليها سواء كانت النسبة فيه انشائية كقم او اخبارية كزيد قائم وقد يخص اللفظ
بما يتألف من المقاطع ويلزم منه ان لا يكون مثل ق امرا لفظا وقد يتوهم ان اللفظ من قبيل الكم اذ يقدر بجميع جزء
منه فان اجزاء الالفاظ من مقاطع مقصورة او ممدودة يقع فيها التركيب في القول مما يقدر بواحد منها
يحتاج الى ان يقدر باثنين او اكثر كما في الشعر فان منها ما يقدر بمقطع ومنها ما يحتاج الى اكثر
فالحق وكل ما هو كذلك فهو كم وجوابه انه اي اللفظ ليس بالذات بل بالعرض لانه من جهة الكثرة التي فيه كما
يقدر بالذراع ما فيه من الكم المتصل وحاصل الرد منع الكبرى النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة المذوقة
ولاختصار الكلام فيها اخرها عن المبصرات والمسموعات مع ان الاولى جعلها رديفة الملموسات لان ادراكها
اي القوة الذائقة مشروط باللمس فنقول واصل المذوقات اي بسائطها الطعوم التسعة لان الطعم لا بد
له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المتوسط بينهما
والحاصل من ضرب ثلثة في ثلثة تسعة وكذلك الخامس من المحسوسات المشمومات وهي الروائح وانواعها غير معروفة
ومراتبها في الشدة والضعف غير محصورة **الثاني** من مطلق الكيفيات **النفسانية** المختصة
بذوات الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات
والجماد فعلى هذا لا يتجه ان بعض هذه الكيفيات كالحياة والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب تعالى
فلا تكون مختصة بالحيوان على ان القائل بثبوتها للواجب تعالى لا يقول باندراجها تحت جنس الكيف
ولا في سائر الاعراض والكيفيات وتسمى مع الرسوخ في موضوعها واستحكامها فيه بحيث لا تزول عنه او لا
اي بعسر زوالها ملكة وبدونه تسمى حالا والاختلاف بينهما بالعارض فان الحال بعينها تصير ملكة
بالتدريج فمنها اي من التبعيضية للاشارة الى عدم الانحصار في الانواع المذكورة والتخصيص بالذكر
بما ... مباحثها المهمة قدمها على سائر الانواع لكونها اصلا ومستتبعة اياها وهي قوة هي مبدأ الحس
والحركة الارادية والذي يدل على انها غير قوة الحس والحركة انها موجودة في العضو المفلوج اذ هو حي
في الحيوان لا يخلو العضو العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن التعفن وليس فيه قوة الحس والحركة ودل ايضا
غير قوة التغذية وجودها في العضو الذابل من غير اغتذاء والمراد بالقوة ههنا ما يصدر عنه الاثر
بالفعل بمعنى انا نريد ان القوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير قائمة

فلا تكون هي هي لا تشترط الحيوة باعتدال المزاج ولا بوجود البنية وهي عند الحكماء جسم مؤلف من العناصر الاربعة لها صورة نوعية وعند المعتزلة مبلغ من الجواهر الفردة يقوم بها تأليف خاص ولا يقوم الحيوة بالاقل منها ولا بوجود الروح الحيواني وهو كما قالوا جسم لطيف حامل لنجوم قوة الحيوة الى اعضاء البدن يتولد من بخارية الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن من عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين لذلك للقطع بامكان ان يخلقها الله في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى وان كانت الحيوة قد تنقضي بفقدها اى المزاج والروح والبنية ولذا قالوا بالاشتراط فالموت زوال ما يتصف بها في عدم ملكة لها وقيل كيفية وجودية تضادها لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق يكون بمعنى الايجاد فلا يتصور الا فيما له وجود ورد بان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهو يتعلق بالموجود والمعدوم ايضا ولو سلم فالمراد خلق الموت اى اسبابه على حذف المضاف ومثل ذلك كثير في الكلام وقد يطلق الموت على عدمها عما من شأنه في الجماد فالتقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب ومنها اى من الكيفيات النفسانية الادراك وهو تميز وحضور ظهور للشيء عند العقل والالفاظ الثلثة بمعنى فالاخير منها تفسير للثاني واعترض على هذا التفسير بان الادراك صفة المدرك والحضور ونحوه وصف للمدرك واجاب العلامة روح الله روحه بان الحضور عند المدرك صفة اما حقيقة وبقال العلم الحضوري لان المدرك حاضر بنفسه لا بصورته عند المدرك كالنفس وصفاتها فحقيقتهما عند المدرك نفس حقيقتهما في الخارج واعترض بان حضور الشيء يقتضي تغاير الشيئين ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه واجيب بان التغاير الاعتباري كاف والنفس من حيث تعتبر شاهدة غيرها من حيث تعتبر مشهودة او بصورته المنتزعة منه المساوية له المرتسمة في العقل او الآلة كما في الماديات او بصورته الحاصلة في العقل ابتداء من غير افتقار الى الانتزاع كما في المجردات والمعدومات ثم اعلم انه لا خفاء ان الحضور من مقولة الاضافة دون الكيف فينبغي حمل التعريف على المسامحة ويكون الادراك هو الصورة الحاضرة سواء كانت عين الصورة الخارجية كما في العلم الحضوري او غيرها كما في الحصولي ويعد كونه من مقولة الكيف انما يصح في العلم الحصولي فتأمل ثم انه حاول دفع ما يورد ههنا ان العلم لو كان بحصول الصورة المساوية للشيء لزم من تصور الحرارة كون القوة المدركة حارة ومن تصور البرودة كونها باردة ومع هذا يلزم اجتماع الضدين فقال وهي اي الصورة مع كونها مغايرة للهوية الخارجية التي بها الاتصاف فان الهوية فاعلة للصفات الخارجية ومترتب عليها الآثار بخلاف الصورة وهذا لا ينافي مساواة الصورة للهوية بمعنى انها بحيث

اذا وجدت في الخارج كانت اياها ليس حصولها في الذهن كحصول العرض في المحل فلا يوجب حصولها فيه اتصاف المدرك بالمدرك لان لزوم الاتصاف انما هو في حصول العرض لمحله وليس كذلك حصول الحاضر المحضر عند فالكريم يتصور البخل ولا يتصف به ويتصف بالكرم ولا يتصوره فان قيل اذا لم يكن حصولها في الذهن حصول اتصاف كحصول العرض في محله واتصاف الذهن بالعلم ضروري فكيف يكون العلم عبارة عنها قلنا الصورة قد تؤخذ من حيث الحصول في النفس فتكون عرضا قائما بها حاصلا لها حصولا مثاليا اصلا اتصافيا فيكون موجودا عينيا كسائر صفاتها وقد تؤخذ من حيث انها مع قطع النظر عن الحصول فتكون صورة للوجود العيني الذي قد يكون من جواهر ولا يتصف بها النفس ومن لا يكون له وجود عقلي جعل الادراك مجرد ادراك اضافة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما والمعلوم معلوما وهذه الاضافة لا بد منها في كون الشيء عالما بآخر ولم يثبت غيرها بالدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليها او جعله صفة ذات اضافة والاعتراض الوارد في علم الشيء بنفسه بان التعلق لا يتصور الا بين شيئين مدفوع بان التغاير الاعتباري كاف كما مر فاشكل عليه العلم بالمعدومات فانه لا تحقق لها في الخارج فاذا لم يتحقق في الذهن ايضا لم يتصور الاضافة بينها وبين العالم بها فلزم القول بالصورة في العلم بالمعدومات ليندفع الاشكال بل في الكل فاذا علم انه غير اضافة فرد عليه انه كذلك مطلقا لما انا نرى الادراك في الكل معنى واحد وحقيقة نوعية فلا يختلف افراده بذلك وفي شرح المواقف ان الاشكال يندفع بان الاضافة يتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين انتهى فلما اعترض بان العلم بالمعدومات وارد على القول بالصورة ايضا انما يكون بالذات الصورة فاما ان يكون في الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه او في الذهن فليس فيه غير الصورة حاول دفعه فقال ومعناها اى معنى الصورة للمعدوم ليس الا ان للمعدوم وجودا غير متأصل اى وجودا ذهنيا بحيث لو كان في الخارج لعينه وتحقق منه لمعدوم كان اياه ثم الصورة الذهنية الغير المتأصل للمعدوم من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم له وهي من حيث ذاتها وماهيتها العقلية مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجه غير متأصل بخلاف الموجود فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج وقيل العلم والمعلوم في الكل الصورة الذهنية فباعتبار قيامها بالعاقل علم وباعتبارها في نفسها معلوم وانواع الادراك اربعة احدها احساس

انواع الادراك

وهو ادراك الشيء الموجود في الخارج الحاضر عند المدرك على هيئة مخصوصة به من الاين والوضع وغيرهما وثانيها التخيل وهو
ادراك الشيء مع الهيئة المذكورة لكن في حالتي حضوره وغيبته وثالثها التوهم وهو ادراك المعاني غير المحسوسة المتعلقة
بالشيء الجزئي الموجود في المادة ورابعها التعقل وهو ادراك الشيء من حيث هو هو فالاحساس مشروط بثلثة
اشياء حضور المادة واكتناف الهيئة وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم عن الاولين
والتعقل عن الجميع بمعنى انه يكون الصورة مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن لها بد من الاكتناف
بالعوارض الذهنية والعلم قد يقال لمطلق الادراك الشامل للاربعة وهذا ما ذهب اليه الشيخ الاشعري
فانه قال الاحساس بالشيء علم به فالابصار علم بالمبصرات وهكذا والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف
واللغة وقد يقال للثلثة الاخيرة بمعنى التخيل والتوهم والتعقل كما عليه الجمهور وقد يقال للاخير بمعنى التعقل
خاصة وللتصديق مطلقا فيعم اليقين وغيره وقد يقال للتصديق الجازم المطابق للواقع الثابت الغير القابل
بتشكيك المشكك فيسمى الجازم الغير المطابق جهلا مركبا ويسمى الثابت اعتقادا مقلدا ويراد بالظن ما ليس
بيقين فيعم الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد وبالجملة ينحصر التصديق في العلم والجهل المركب
والاعتقاد والظن لان غير الجازم لا بد ان يكون راجحا لانه اقل مراتب الحكم اعني ادراك الوقوع او اللاوقوع وما
ذكره جمع من ان غير الجازم ان كان راجحا فظن او مساويا فشك او مرجوحا فوهم فخارج عن التصديق اذ
الشك تردد في الوقوع والوهم ملاحظة للطرف المرجوح فكلاهما تصور لا حكم معه فان قيل المراد بالشك
الحكم بتساوي الطرفين عند العقل قلنا هذا تصديق يكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة قولك انا شاك
في هذا والذهول عن هذه الادراكات ان انتهى الى زوالها فنسيان والا فسهو وقد لا يفرق بين السهو
والنسيان والجهل اما بسيط او مركب فالبسيط عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فيكون عدم ملكة للعلم
والمركب مضاد له لانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد وامتناع اجتماعهما
انما هو للمماثلة لا للتضاد اذ لا اختلاف بينهما الا بعارض هو المطابقة فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل
المركب غير مطابق له والمطابقة واللامطابقة نسبتان والنسبة خارجة عن المنتسبين عارضة لكونها متاخرة
عن طرفيها والجواب ان المطابقة واللامطابقة اخص صفاتهما فيلزم من الاختلاف بينهما الاختلاف
في الذات ثم العلم اما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى واما حادث يسبقه العدم وهو علم

الفرق بين السهو والنسيان

مورد العلم القديم والحادث

المخلوق

المخلوق والعلم الحادث قد يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم بالفعل وحصول الاستعداد للعلم الضروري
يكون بالحواس كما يستفاد من حس اللمس ان هذه النار حارة فتستعد النفس للعلم بان كل نار حارة و
حصوله للعلم النظري يكون بحصول الضروريات وقد يكون بالفعل اما اجمالا بان يلاحظ امر بسيط هو مبدأ التفاصيل
اي تفاصيل الاجزاء كمن علم مسئلة فيسئل عنها فانه يحضر الجواب عن السائل في ذهنه دفعة من غير تفصيل او
تفصيلا بان ينظر الى اجزاء المعلوم ويلاحظ التفاصيل واحدا بعد واحد وشبه ذلك بمن يرى نعما كثيرة
تارة دفعة فانه يرى في هذه الحالة جميعها ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو جميعها واحدا واحدا ويميز ويفصل
الاجزاء بعضها عن بعض فالرؤية الاولى اجمالية والثانية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان ونقض
حال البصيرة بالنسبة الى المدركات كانها هي حال البصر بالقياس الى المبصرات في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها
ايضا وجاز بالاتفاق انقلاب بعض النظري ضروريا بان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا
بما يتعلق به علم النظري والمعتزلة اعتمدوا في الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا به
كالعلم بالله تعالى وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور بانه قبيح بزعمهم يمتنع وقوعه من الله تعالى والجواب
بالنظر لكونه حالا واقعا امتنع وقوعه لعارض من كونه مكلفا به وفي عكسه اي انقلاب الضروري نظريا
خلاف ذهب بعض الى الجواز لان العلوم متجانسة فيصح على كل ما يصح على الآخر ومنع بانه يجوز ان يكون
التنويع والتشخص مانعا عن ذلك والبعض على عدمه والا جاز الخلو عن الضروري وذلك يؤدي الى جواز خلو
المناظر في العلوم عن العلم باستحالة اجتماع النقيضين وبان الكل اعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التي
تلزم العاقل وانه محال بالوجدان وفيه ان الخلو عن الضروري انما يمتنع ما دام ضروريا وبعد الانقلاب لا يبقى
هذا الوصف ومن هنا قيل الحق انه لا يخلو في ضروري وشرط لكمال العقل لا كمال العقل شرط النظر والنظر
شرط للنظري لتوقفه عليه فيكون النظري اي الضروري الذي انقلب نظريا شرطا لنفسه كما اختلف في تعدد
العلم الحادث بتعدد المعلوم وبنى الامام الرازي رحمه الله هذا الخلاف على الخلاف في تفسير العلم انه اضافة
فيكون التعلق بذاته غير بذلك او صفة ذات اضافة فيجوز للواحد تعلقات بامور متعددة وكثرة التعلقات
الخارجية عن الصفة لا تجعل الصفة متعددة متكثرة والادلة السمعية دلت على ان محله اي محل
العلم الحادث القلب وان لم يتعين من ذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله في اي جوهر شاء الا ان الظاهر
في القلب والظاهر من كلام كثير من المحققين ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجه الكل حي

امر بسيط

محل العلم الحادث في القلب

اللغة امتيازا لا نشأ ولا كلام في توسط الآلات والمشاعر الظاهرة والباطنة في العلم بالجزئيات وسيجي
ان شاء الله تعالى في باب الجواهر تفصيل ذلك ومناط التكليف الشرعي القوة الحاصلة عند العلم الكلي
بسبب احساس الجزئيات والتنبه للمشاركات والمباينات ببعض المعلومات الكلية الضرورية فان
النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في الآلات وادركت نسبة بعضها الى البعض
استعدت لان يفيض عليها من المبدأ صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم
ضرورية بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات بترتيب الضروريات فيكتسب النظريات منها وهي القوة
المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة حتى لا يتوجه التكليف على فاقديها من المجانين والصبيان والبهائم
ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة وهي كسائر الوجدانيات في انه يسهل معرفتها ومعناها
واضح عند العقل غير ملتبس بغيرها ويعسر تعريفها بكنه الحقيقة ولذا اختلف في تفسيرها وتفارق
الشهوة التي هي توقان النفس الى الامر المستلذ في الوجه فان الانسان قد يريد شرب دواء كريه
لا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فعلم من هذا
تغايرهما كما علم ايضا مغايرتها للعلم ولشدة تعلقها اي الارادة بالقوة الادراكية كتعلق الشهوة بالطبيعة
قيل في تعريف الارادة هي اعتقاد النفع والقائل كثير من المعتزلة فالارادة عندهم لاحد طرفي الفعل
فاذا حصل اعتقاد النفع في احد طرفيه يرجح على الآخر عند القادر وقيل هي ميل يعقب ذلك الاعتقاد
واليه ذهب بعضهم لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع ولا يريد ما لم يحدث هذا الميل او العلم بما هو
كمال وخير كما هو مذهب الفلاسفة فانهم لما ذهبوا الى ان الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار
وعلموا ان في نفي الارادة عنه تعالى شناعة قالوا فعاله بالافعال الحادثة ... اثبات كونه مريدا
على وجه لا ينافي كونه موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عما ذكروا واعترض عليهم بان الارادة لو كانت نوعا
من العلم لاختصت بذوي العلم وليس كذلك لان الحركة الارادية ماخوذة في تعريف مطلق الحيوان
والتفسير لها بصفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل وتركه كما ذهب اليه اصحابنا لان الارادة
غير مشروطة باعتقاد النفع او ميل يعقبه فان الهارب اذا عن له طريقان متساويان في النجاة
يختار احدهما بارادته ولا يتوقف على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه وعلى ميل يتبعه لا يكشف
هذا التفسير ايضا عن حقيقتها لانا لا نسلم وجود صفة كذلك له ان تساوت نسبتها الى الطرفين

يخصص

علوم ضرورية

الارادة

يخصص التعلق باحدهما المخصوص او لازم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل
او لا فيلزم الايجاب تأمل وزعم الاشعري ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها فاما مثلها
او ضدها فلا يجتمعان معها وهذا ظاهر لزوما وفسادا واما مخالفة لها فيلزم جواز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لجواز
المخالف للخلاف فيجتمع مع ضدها الذي هو الكراهة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة الضد لان ضد كراهة الضد
نفس ارادة الضد واجيب بانا لا نسلم جواز اجتماع كل من المخالفين مع ضد الآخر لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع
اجتماع الملازم مع ضد الملازم ثم لا يخفى انا ربما نريد شيئا ولا يخطر ببالنا ضده فضلا عن ان نكرهه فكيف
يكون ارادته نفس كراهة ضده ومنها اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي صفة تؤثر وفق الارادة فخرج بالتأثير
كالعلم اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه وبان تؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية
اذ هي مبدأ لافعال مختلفة كما قيد ذلك قيد القدرة غير مؤثرة عندنا فلا تدخل في شيء من التعريفين قلنا المراد
التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شانها التأثير والايجاد والقدرة الحادثة كذلك لكن لا تؤثر لوقوع متعلقها
بقدرة الله تعالى والقوة اعم من القدرة بحسب المعنيين اذ هي صفة هي مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر فتقبل الجنسية للاولى
باشتراكها مع الفعل والانفعال ثم اعلم انه قال بعض الافاضل لفظ القوة معناه اللغوي عند الجمهور صفة بها يتمكن الحي
من الفعل وتركه والافعال الشاقة ثم نقل منه الى سبب التغير وهي الصفة التي بها يتمكن الحي من الفعل وتركه
بالارادة ولازمها ايضا وهو كونه بحيث لا ينفعل سريعا ثم عمم فاستعمل في كون الشيء مطلقا حيث لا كائن بعد
الخلقية ثم نقل من القدرة الى لازمها بالنسبة الى الفعل المقدور وهو امكان حصوله مع عدمه ومن القوة مقابل الفعل
بعض الحصول وهو متعارف بين المنطقيين ونقل ايضا من القدرة الى ما هو كالجنس لها وهي الصفة المؤثرة المشتركة
بينها وبين الايجاب ... اما مختلفة الآثار ... فعال
فالاولى وهي الصفة المؤثرة مع القصد ... القوة الحيوانية التي يقال لها القدرة على التفسير
والثانية وهي القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور على نهج واحد هي القوة الفلكية المسماة بالقدرة على التفسير
والثالثة ... الآثار المختلفة لا على سبيل القصد والشعور هي القوة النباتية المسماة بالقدرة على التفسير والرابعة
التي هي مبدأ الآثار على نهج واحد بدون القصد هي القوة العنصرية التي ليست قدرة على شيء من التفسير ثم القدرة
الحادثة انما توجد مع الفعل ... اذ لو كانت قبله ... لامتناع بقاء الاعراض فيلزم وجود المقدور بدون
القدرة ...

التفسير ب

بقاء الاعراض بانها تتحقق الحوادث بعينه مثال الى حال الفعل كالعلم بخروج ما هو قبل الفعل وفيه ان وجود المقدور مع الاتصاف
بالقدرة الزائلة فيه حاصل قد يتى او الحاصلة حين العلم قال اي المعتزلة لو لم يكن القدرة الا مع الفعل لم يتعلق الا حال
وجود الفعل ولو لم تتعلق الا حال وجود الفعل ومعنى تعلق القدرة بالفعل ايجاده لزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل
ولزم ايضا امتناع التكليف لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب تحصيل الحاصل واذا
كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق ورد الاول بانه
مبني على تاثير القدرة الحادثة وهو ممنوع ولئن سلم فيما سبق ذكره في الباب كذا نحن انما نحيل ايجاد الموجود بالوجود الذي هو
اثر ذلك الايجاد غير مستحيل انما الممتنع ايجاد الموجود بوجود سابق وكذا الثاني بانه يكفي في التكليف عندنا بعض ان يكون
القدرة مع الفعل كون الفعل مما يتعلق به القدرة في الجملة ولا يلزم ان يكون مقدورا حال التكليف كايمان الكافر بخلاف
خلق الجسم ونحوه مما لا يتعلق به قدرة العبد اصلا فعلى الاول يعني القول بوجود القدرة مع الفعل لا قبله الممنوع الكف
عن الفعل ... في الحال لا يكون قادرا اذ لا فعل فلا قدرة عليه كالزمن وكان الزمن الذي عاجز عن
الفعل ... قادر وعلى القول الثاني الممنوع كالمحبوس الزمن ... مع القدرة وانما ... القدرة فالزمن
لو لم يكن الممنوع قادرا ... فرق بين الزمن الذي لا يتصور منه ... المقيد ...
عن الذات ... فاضية بالفرق بينهما قلنا لا فرق الا ... على ... القدرة
في الممنوع ... حال ... معتاد ... في الزمن ... غير معتاد ... القوى الاول
القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين ... لا تمانع ... ولا شك ان ... تعلق ... منافيا
للمذهب ... والحق ان القدرة بمعنى القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة وهي القوة التي يحيث ادا انضم
اليها ارادة ... حصل ذلك الفعل ... المعتزلة ... قبل الفعل
وقبله وبمعنى القوة التي تكون مع جميع شرائط التأثير او التسبب ... لا يكون الا معه ويمتنع تعلقها
بمقدورين فان الشرائط المخصصة لهذا غيرها لذاك والعجز المقابل للقدرة قيل هو صفة وجودية تضاد القدرة للقطع
بان في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع من الفعل مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل بان كل عاقل يجد من نفسه تفرقة
بين كونه زمنا وكونه ممنوعا عن القيام مع سلامة ... وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليست في الممنوع
فلا يتعلق الا بالموجود لا بالعدم خيال محض فالزمن عاجز عن القعود كالقيام المعدوم ...
مع تسليم كونه وجوديا ... فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا اطبق العقلاء على ان عجز المتحدين انما هو

فانها لا يتعلقان الا بالموجود
يتعلقان بالمعدوم ايضا

عن الاتيان

بالامثال

عن الاتيان بالمثل وقيل هو عدم ملكة للقدرة للقطع بان عجز المتحدين بمعارضة القرآن انما هو عن الاتيان بالمثل مع انه
معدوم لا عن السكوت مع انهم لو اتوا بالمثل لتعلق بعجزهم بالمعارضة انما كان في الامثال لا باعيانها وحديث التفرقة بين
الزمن والممنوع معكوس بان في الممنوع صفة وجودية هي القدرة دون الزمن هذا وان شئت جرت ان التعلق بالعدم مع ...
على كونه عدميا كالعلم والارادة ... جعل لفظ العجز مشتركا بين المعنيين حتى يكون الزمن عاجزا بالمعنى الاول
دون الثاني والعاجز عن الفعل بالمعنى الثاني دون الاول ... خلاف اللغة ... فالكلام في المعاني ...
... القدرة تضاد الخلق ... ولكنه ... النفس بسببها افعال ... من غير تقدم فكر وروية فغير الراسخ
من صفات النفس لا يكون خلقا كغضب الحليم وكذا الراسخ الذي هو مبدأ افعال الجوارح بسهولة لا الا بتقدم فكر
يصدر عنها الفعل بسهولة واستغنائه عن روية ... نسبتها الى الفعل والترك على السوية حكم بانها تنافي الخلق
لما ان افعاله كانت صادرة بسهولة وبلا تقدم فكر وروية ... لا يقع ... فيقطع فيه
تضادها تضادا ... تضاد ... في جواز بعض الافعال ...
فيما يصدر عنه ... ذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدور له ... لا ايجاد القدرة وقال الاستاذ ابو اسحق بانها
... وكثير من اصحابنا ... الكيفيات النفسانية اللذة والالم ... بديهي
وقديم ... بتعريفهما ... ادراك الملائم ... من حيث هو ملائم ... ينبغي
... من حيث انه ملائم ... من حيث انه منافر ...
فيهما ... الى الملائم ... الادراك ... والوصول الى ذات المدرك ... العجز
... اللذة ... والالم ... ان اللذة خروج عن الحالة
الغير الطبيعية ... فانه ... الجوع ... اللذة ... سابقة لم
... حالة غير طبيعية ... من غير طلب ... اللذة ... والالم ...
... او عقلي ... العقل ... ولا شك ان هناك
... تدركه ... حصل ... ادراك هذا الحال ... كالعقلة ... فهي
ان ... هذا الحال ... من حيث هو ... العقلي ... العقل ... الحس
لا يدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام فيكون الادراك العقلي اقوى ... فتكون اللذة والالم التابعة له ... الحسي
والالم ... الكيفيات المحسوسة دون النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التي يتلذذ بها او يتألم

بحلاف

والحسن

ولمرارة مثلا وانفس اللذة والالم التي هي من جنس الادراك وتجنيد فهو سبب الحواس الظاهرة الادراكها المحسوسات الاسما
اللمس يسمى وجدانا فان لفظ الوجع يختص بالحس في العرف بل الطعم خاصة باللمس على ما صرح به البعض [illegible] من اللغة
اللغة انه مراد فالالم وعدمها اي من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض فالصحة ملكة او حالة اليست ملكة او حالة
المنافي الصحة بل التشبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت الصحة اقرب الصحة ولا يختص بالصحة
كما زعم البعض ولكون الملكة متفقا على كونها صحة دون الحالة فانها اختلف فيها فقيد صحة وقيد بواسطة [illegible]
وقوله يصدر عنها الافعال سليمة اي البدن هو تكلف من تلك الملكة او الحالة بل تجنيد قوله من الموضوع لهما الكونه مشعرا
بانهما موضوع المزيد البدن او العضو والجواب بعد وجهين احدهما ان الصحة مبدأ فاعلي والموضوع قابل والفعل
يصدر عنها [illegible] من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل والملكة واسطة والفعل يصدر عن جهتها
وبواسطتها وقوله سليمة حال من الافعال [illegible] في الافعال المحسوسة وفي البدن غير محسوسة فهي غير محسوسة
بالمحسوسة لكونها ابلغ فلا دور والمرض ملكة او حالة مضادة لها اي الصحة فهو ملكة او حالة يصدر بها الافعال غير سليمة
فيكون وجوديا قيد به ملكة لها في ان يكون من الكيفيات وقد يوهم [illegible] بانه عدم لما في [illegible] كيفية الصحة
وتحدث كيفية اخرى فاجعل المرض عبارة عن عدم الصحة فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الكيفية
الثانية فتقابل التضاد ولانه مبني على ان الصحة مشترك بين الافراد او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر وقد يقع
فيها الجمع ما من [illegible] صادرة عنها من المحسوسات ثم اذا اجتمع فيها سلامة [illegible] وانه الجمع لا كانت
بينهما واسطة ليست صحة ولا مرضا كما اعتقد الشيخ ان لا يعتبر فيهما ذلك فلا واسطة الثالث من اقسام الكيف الكيفيات
المختصة بالكميات وهي التي [illegible] بالذات الاولى متصلة كما الاستقامة والانحناء العارضين للخط وكالتقعير
والتثليث العارضين للسطح او منفصلة كالزوجية والفردية العارضتين للعدد ثم انها تكون مفردة كما مر
ومركبة كالخلقة اعني مجموع الشكل واللون للجسد اي بحسب ذلك المجموع يوصف الشيء بالحسن والقبح كما عبر عن ذلك
الجمع من الكيفيات المختصة بالكميات على [illegible] اللون [illegible] السطح [illegible] الجسم [illegible] كيفية
محسوسة كيف المختصة بالكم فان قيل [illegible] التركيب يكفي هناك اقسام لا تتناهى مع انهم [illegible]
قلنا انهم [illegible] باعتبار [illegible] بالحسن والقبح [illegible]
كلام مترتب في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما [illegible]
ومن الكيفيات المختصة بالكميات اذ هي هيئة احاطة الخطين بالسطح العارضة تلك الهيئة عند ملتقى اي ملتقى الخطين الزاوية

خر غير

خر غير ان يتحد الخطان واحدا ان تماس او اتصل خطا على نقطة في سطح غير ان يتحدا انكسر ذلك السطح عند ملتقاهما هيئة
فهاتان الخطين المتصلين هو الزاوية وهما قيد لانه سطح المحاط به خطا المتلاقيين على نقطة من غير ان يتحد خطا واحدا
بالي تلك النقطة من سطح [illegible] تقول انها من الكيفيات وليس كذلك اذ الزاوية قد يوصف بالزيادة والنقصان
فقيد اي في هذا القول تسامح منشؤها انهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المشكل ويقولون المثلث شكل
يحيط به ثلثة اضلاع الرابع الكيفيات الاستعدادية اي التي هي من جنس الاستعداد فلذا قال [illegible]
اي نميل القبول [illegible] ويسمى ضعفا [illegible] ينفعل ويقاوم
وبطن الانفعال [illegible] ويسمى قوة [illegible] كالصلابة [illegible] الكيفية التي بها صار الجسم بحيث لا يقبل المرض
في الاين اثبت الحكماء للمقولات النسبية [illegible] الا الاين ولذا قدم على [illegible]
الكون اي الحصول في الحيز انهم حصروه في اربعة انواع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فانه اذا حصل جوهر في حيز
باعتبار جوهر اخر بالنسبة اليه فاما ان يمكن ان يتخلل جوهر ثالث بينهما فافتراق [illegible]
بتوسط الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل [illegible] فان الخلاء عند [illegible] لا يمكن ان يتخلل ثالث فاجتماع وان لم
يعتبر حصول الجوهر في حيز بالنسبة الى اخر فان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فحركة [illegible]
فقيد [illegible] الحصول بالحيز انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات ثم [illegible] ان قولهم [illegible]
كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او حيز اخر [illegible] مسبوق بالحصول [illegible]
الاكوان لا تنحصر في اربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا مفردا ولم يخلق معه جوهرا اخر فالكون الحاصل
لذلك الجوهر في اول الحدوث خارج ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق [illegible] لكونه [illegible]
الثاني في ذلك الحيز [illegible] للاختصاص [illegible] بالاتفاق [illegible]
زائد على السكون [illegible]
بذلك الحيز [illegible]
في حيز [illegible]
بان عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة فيصدق على الحصول الاول [illegible]
عدم الاتصال بالحصول في حيز اخر معتبر في [illegible] السكون فيصدق على الحصول [illegible]
الاولين ان التغاير بين [illegible] ذاتي او اعتباري فقال والحق ان حقيقة الكون اي الحصول في الحيز في [illegible]

وحده وانما التميز بالجنسيات والعوارض المختلفة باختلاف الحدود عبارات العقول المتفننة فلا توجب اختلافا في الماهية بل لا توجب
اختلافا في الهوية الشخصية حتى ان الكون الواحد بالشخص ربما يكون افتراقا بالنسبة الى جوهر واجتماعا بالنسبة الى آخر وحركة
من جهة كونه مسبوقا بالحصول في حيز آخر وسكونا من جهة كونه مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز بعينه وكذا دائما ينتهي الى السكون
اللبث فتميزها اليه باعتبارات مختلفة لا توجب اختلافا في الهوية فضلا عن الماهية ثم انه استشعر اعتراضا لمن يقول
اذا كان كذلك فلم قالوا بتضادها فقال ولا نقول بتضاد الاكوان الاربعة بمعناه مجرد امتناع الاجتماع عند تميزها في
يعني ان الاكوان المتمايزة في الوجود وفي بعض التضاد مجرد امتناع الاجتماع عند ذلك واعلم ان الحركة قد يراد بها
اي بلفظها الامر المحقق منها [illegible] حصول في حيز بعد حصول في حيز آخر وقد يراد بها الامر الموهوم منها وهو الحصولات المتعاقبة
في احياز متلاصقة على الاستمرار [illegible] السكون [illegible] بالكيف كما ذهب اليه بعض [illegible]
اليه فالحركة سكون واحد اذا كانت بالمعنى الاول ومجموع سكنات اذا كانت بالمعنى الثاني فاما فيد الحركة ضد السكون فكيف
يكون الشيء ضد ما هو مركب منه [illegible] التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقا بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه
بالحركة والسكون فيه [illegible] التضاد [illegible] الاولى فيه [illegible] الثاني الذي هو سكون
وهو هو السكون الحاصل [illegible] في حيز واحد او مجموع حصولين فيه [illegible]
الثاني منهما [illegible] انه مجموع الحصولين [illegible] حصول في الحيز [illegible] في حيز آخر
على انه مجموع الحصولين ثم اعلم انهم اختلفوا في [illegible] انهما حركة او سكون [illegible] الجسم المتحرك
فقالوا في حال الجسم المستقر [illegible] بواسطة حركة ما يحيط به [illegible] حركة [illegible] سكون حيث قال
والحق ان [illegible] متحرك [illegible] عند هبوب الرياح [illegible]
جرى عليه [illegible] المستقر على الارض [illegible] بشهادة العرف [illegible] على الاول فانه [illegible] كان ساكنا
مع حركة ما فيه [illegible] لزم [illegible] وانفصال البعض [illegible] البعض [illegible]
متحركا [illegible] في حال [illegible] الى جهتين مختلفتين [illegible] المحيطة به وانفكاك [illegible]
وقال المقدمة [illegible] في حقيقة الحركة [illegible] الجسم [illegible]
الباقي [illegible] المتحرك ساكن [illegible] السطح الباطن [illegible] متحرك لتبدل السطوح المحيطة به [illegible]
على الاول [illegible] الفلاسفة الحركة خروج من القوة الى الفعل تدريجا او يسيرا يسيرا بل تدريجا او دفعة
بدلهما والخروج دفعة [illegible] حركة [illegible] فساد [illegible] على [illegible]

عند العقل من غير احتياج الى القسمة [illegible] الحركة فلا يرد ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة [illegible]
دفعة ان يكون في آن [illegible] وهو مقدار الحركة [illegible] للتعريف [illegible] الآن [illegible]
في الوجود لا في التصور [illegible] اي من الحركة عند من يكون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى [illegible] المسافة
لا الحركة فلا يلزم [illegible] على الاستمرار [illegible] الاستقرار في حيز واحد [illegible] اليه [illegible] الحركة
ذلك اما منا فانها مع الاول فظاهر واما مع الثاني فلانه لو استقر المتحرك بعد المبدأ في حيز كان حاصلا
في المنتهى او متوسطا بينه وبين المبدأ واما كلية اي كلية الكون المعقولة بواسطة استمرار [illegible] بالنسبة
الى حدود المسافة المتصلة الممتدة من [illegible] الى المنتهى فهي [illegible] لها في الاعيان لانها قبل [illegible]
الى المنتهى لم توجد بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت ويسمى تلك الكلية حركة بمعنى القطع [illegible] حركة بمعنى
التوسط ثم اعلم ان مبنى الحركة بمعنى التوسط وجودها في الخارج على اتصال الاحياز وعدم تفاصيلها
بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الفردة فاذا تحرك لم يكن هناك حركة
واحدة ومتحرك واحد بل حركات ومتحركات بعدد تلك الجواهر والمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد والواحد واذا كانت
المسافة مركبة ايضا من تلك الجواهر وفرضنا ان جوهرا واحدا انتقل من جوهر الى آخر متصل به فقد حصل الحركة
وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى كذا في المواقف وشرحه ولا بد لها اي الحركة من ستة امور الاول ما منه
الحركة وهو المبدأ والثاني ما اليه الحركة وهو المنتهى والثالث ما فيه الحركة اي مقولة من المقولات الاربع اعني
الكم والكيف والاين والوضع والرابع ما به اي سببها الفاعلي وهو المحرك فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد
لها من علة فاعلية والخامس ما له الحركة اي محلها فانها عرض فلا بد لها من محل يقوم به والسادس الزمان
واقتضاء الحركة ما سوى الرابع والخامس من الامور المذكورة من اجل انها انتقال بينهما فالحركة في الاين
ظاهرة لانها المتبادر من استعمال اهل اللغة وفي الوضع كحركة الفلك فانه لا يخرج بهذه الحركة من مكان الى آخر
حتى يكون حركته اينية ولكن يتبدل بها وضعه لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما داخلة
واما محوية وفي الكم على اربعة اوجه لان الحركة فيه اما بطريق الازدياد او الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام
شيء اليه او لا والثاني اما ان يكون بانفصال شيء او لا كالنمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع
الاقطار بنسبة طبيعية والذبول وهو عكس النمو وهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار
بنسبة طبيعية والتخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم جسم آخر اليه كالماء اذا انجمد صغر حجمه

بلا انفصال واذا ذاب علاد الجمد زاد ول وازداد بلا انضمام والتكاثف وهو ضد التخلخل فهو انتقاص حجم جسم
من غير ان ينفصل عنه جزء [illegible] مثاله وفي الكيف كتسود العنب في انتقاله من البياض الى السواد وتسخن الماء وانتقاله
من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على سبيل التدريج مع الجزم بعدم الكمون وتسلل الاجزاء النارية فيه تبرزا بالاسباب
الخارجية على ما زعم البعض وذلك لانه لو كانت الاجزاء النارية كامنة في الماء البارد لوجب ان يحس بحرها من ادخل يده فيه
وليس كذلك بل يحس بما يجد باطنه ابرد من ظاهره [illegible] اجزاء نارية من الخارج عليه على ما زعمه البعض الاخر وفيه
نظر وقد تكون الحركة بالذات اي بلا واسطة عروضها للشيء كحركة السفينة وتكون بالعرض كحركة راكبها لان الحركة هي
الانتقال من مكان الى مكان آخر مغاير للاول بجميع اجزائه ومكان الراكب ليس متبدلا بجميع اجزائه اذ لا يتبدل السطح السفينة
وان كان الهواء متبدلا فلا توجد للراكب وانما يوصف بها تبعا للسفينة ولا يخفى ان هذا مبني على كون الحيز هو السطح
الباطن والمحرك ان كان خارجا عن المتحرك فالحركة قسرية والا يكن خارجا بان كان جزءا منه او متعلقا به كتعلق النفس
بالبدن فمع القصد والشعور تسمى الحركة تلك الحركة ارادية وبلا واحد من القصد والشعور
طبيعية فيدخل فيها اي في الطبيعية حركة [illegible] النار [illegible] زيادة في الاقطار عند [illegible] الغذاء بلا قصد وشعور
وحركة النبض لانها ليست بحسب القصد ولا يقاس الى الخارج [illegible] القلب [illegible] الحيوانية وكذا يدخل فيها حركة
النفس [illegible] من حيث الاحتياج اليه [illegible] تغير [illegible]
التي [illegible] الطبيعي [illegible] يتمكن النفس [illegible] بالارادة
وما قيل ان الحركة الطبيعية لا تكون الا هابطة او صاعدة فلا يكون [illegible] حركة النبض طبيعية [illegible] بان ذلك انما
هو في البسائط العنصرية واما الطبيعة الحيوانية والنباتية فلا [illegible] حركات الجهات [illegible] ثم
ان اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض [illegible] قد يكون بالتشخص وقد يكون بالنوع وقد
يكون بالجنس ثم قد توصف بالانقسام وقد مر ان الحركة [illegible] فاتفقوا على ان ماهية الحركة تختلف
باختلاف ثلثة منها وهي [illegible] به [illegible] يختلف [illegible]
[illegible] اذا اختلف [illegible] كالحركة الاينية والكيفية [illegible] ما منه وما اليه فانه اذا اختلف
والمنتهى اختلفت الحركة كالحركة الصاعدة والهابطة [illegible] الحركة فان [illegible]
[illegible] واحد [illegible] الماهية [illegible] التشخص [illegible]
[illegible] التشخصية [illegible] الحركة [illegible] التشخص [illegible]

ضرورة انه لا يقوم العرض الواحد بمحلين وان حركة زيد اليوم غير حركته امس لان ما يقع في زمان غير ما يقع في زمان
آخر ضرورة عدم استقراره وحركته في هذا الموضع غيرها في موضع آخر وحركته من نقطة الى نقطة غير حركته بالعكس
وكذا في الكم والكيف والوضع واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة الواحدة التي لا تكثر فيها بالفعل
قد تقع بتوترات لحركة الجسم في مسافة بتلاحق الحوادث وحركة الماء في الجرار بتلاحق [illegible] ولا يلزم من ذلك
اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تاثير كل انما يكون في آخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا البعض [illegible]
لا يقدح في وحدتها لان الاتصال لا يجب ان الوهم من الانقسام بالفعل ووحدتها الجنسية انما تكون بوحدة ما فيه
ومتجنسية كذا ذكروا وانما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحته بل يكون مقولية الحركة في الكم والحركة
في الكيف [illegible] الاين والحركة في الوضع بالاشتراك اللفظي حتى تكون اعم من الجميع او بالتشكيك حتى يكون عرضا
للاقسام وتضادها بتضاد ما منه وما اليه فلا عبرة بتضاد المحرك لتضاد الحركة مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم
صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر وتماثلهما مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر [illegible] بالقوة القسرية
والطبيعية ولا بتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان ولا بتضاد ما فيه [illegible]
والهابطة متضادتان مع اتحاد ما فيه ولا بتضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية [illegible]
قد يكون بالذات كالتسود اي الحركة من البياض الى السواد والتبيض بالعكس اي حركة الجسم من السواد الى البياض وقد يكون
بالعرض كالصعود اي الحركة من الحضيض الى الاوج والهبوط عكس الصعود لما بين مبدئيهما من التضاد [illegible]
كون احدهما في القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهي والاول ليس بين المبدئين وكذا بين
المنتهيين تضاد بالذات لانهما حالان من جسم عرض لهما التضاد بالقرب والبعد مع تساويهما في الحقيقة [illegible]
بانقسام الزمان [illegible] فان الحركة في نصف [illegible] نصف الحركة في ساعة وبانقسام ما فيه فان الحركة الى نصف مسافة
نصف الحركة الى الكل وبانقسامها [illegible] لان ما يقوم بجزء من المتحرك غير ما يقوم بالجزء الاخر [illegible] الحركة كيفية
متفاوتة بالشدة والضعف اذا قيست الحركة الى حركة اخرى تسمى باعتبار الشدة وقلة الزمان بالنسبة الى [illegible]
سرعة وباعتبار الضعف بطوء ثم المعاوقة التي تكون في نفس المتحرك كثقل الجسم تصلح سببا لبطوء الحركة القسرية
كما في تحريك احد الصخرة العظيمة الى فوق والارادية كما في صعود كدانسان الجبل لا الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا
[illegible] والمعاوقة التي تكون في الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية كنزول
الحجر في الماء والارادية والقسرية كحركة الانسان والسهم فيه وقد يكون السبب في بطوءهما [illegible] الارادة كما في رمي الحجر

وتحريك اليد بدفق ولا اخفاء في سببه هذه الامور في الجملة لكن عند المتكلمين من جهة انه يكثر فيه تخلل السكنات التي لا تحس
الحركة تبعتها وتختلف بالسرعة والبطوء بحسب قلتها وكثرتها وعند الفلاسفة من جهة انها تقصر بسبب الضعف في
التي هو العلة القريبة للحركة فيضعف تعليلها كثيرا هو تخلل السكنات بين الحركات لوجوه ثلثة الاول ان الطبيعة
الباعثة على الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة لامتناع الحركة مع وجود خلو من القسري وهو ليل وعدم
المانع فلو وقع هناك سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة وهو محال والثاني انه لو بطل لولا تخلل السكنات
لا يمتنع الحركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة لان الحركة التي في المسافة الاقصر تكون ابطأ فيكون تخلل
السكنات فيها اكثر فيصدق انه قد يتحرك شيء عند تحرك الاول وفكك الخ لاستلزامه لزوم الانفكاك في مثل
حركة طوق في الرحى اي الدائرة العظيمة والصغيرة والثالث انه لو كان بسبب البطوء تخلل السكنات لزم زيادة سكنات
الطائر ومثله بين حركاتها بما لا يحصى وجعلتموها ان تلك الحركات لا تنقطع في يوم وليلة الا بعض جزء من جميع
وجه الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم مما ليس له قدر محسوس فيلزم ان يتخلل حركة الطائر مثلا سكنات تفضل زيادة
حركة الفلك الاعظم عليها فتكون حركاتها معدومة لا يحس بها فيرى الطير ساكنا اذا ويحس بها في زمان اقل من زمان سكناته
بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف اوقات يرى متحركا لان السكون وان كان خفيا عندكم لكن لا خفاء في ان الجسم ندير
ساكنا ويفرق الحس بين الحالين واجيب عن الاول بان الحركة بجميع مقدماتها بمحض خلق الله تعالى فلا يوجد الحركة
في زمان والسكون في اخر مع كون المتحرك بحاله غاية الامر ان جميع الحركات قسرية يعرض لها بايجاد الغير وعن الثاني
بان الانفكاك ثم الالتيام جائز ولا تم تلازم الحركتين بعضها من تبع كالانفكاك اعتقاد وانما هو عدم وجود التطبيق
غايته انه يلزم انفكاك مثل الرحى ولا يلزم وعن الثالث بان الحركات لكونها وجودية ومتجددة شيئا فشيئا تتميز
في الحس عن السكنات بل غالبة عليها بل خارجية لها وان كانت السكنات اضعاف الا انها في كثير مما كان تماما هذا وقال
في شرح المقاصد لا يخفى على المنصف قوة الادلة وضعف الاجوبة قالوا اي الفلاسفة لا بد بين كل حركتين مستقيمتين
كصاعدة وهابطة من سكون لان الوصول الى المنتهى آن لا الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الآن
فالآن لم يكن والرجوع عن المنتهى ايضا آن لانه موصل غير الرجوع فرجوعه امتنع اجتماع آن الوصول الميل عنه
فلو لا لزم السكون بينهما زمان يكون الجسم منه فيكون عليه الحركة لزم تتالي الآنين وتركب الزمان من الآنات
بزيادة واحد واحد يستلزم وجود الجزء لكون الزمان منطبقا على الحركة المنطبقة على المسافة واجيب بعد تسليم نفي
الجزء ثبوت كون الميل علة موجبة للوصول لا معنى ليلزم تعاقبه معه بانه لا آن عندكم بل بدء الانقطاع اي

الانقطاع

اي انقطاع الزمان او نقول عندكم عبارة عن طرف الزمان ونهايته فكيف يقع فيه الوصول والرجوع
وان اردتم به زمانا لا ينقسم الا بالوهم فلا نسلم تغاير آني الميلين لجواز ان يقعا في آن
واحد بحسب ما ادعي من الانقسام الوهمي ولو سلم فلا نسلم استحالة تتالي الآنين بهذا المعنى
وانما يستحيل لو لزم منه وجود الجزء اي ما لا ينقسم بالوهم ايضا وعورض بانه لو لزم السكون
بين الحركتين كالصاعدة والهابطة مثلا لكان اما سكونا طبيعيا وهو ظاهر البطلان واما
قسريا والتقدير عدم القاسر الى السكون فاذن كان السكون بلا سبب وبانه لو لزم السكون تحقق
تتالي الآنين لكان لا في زمان معين لان كل زمان يفرض فاقل منه كاف في دفع تلك الدعوى وتستحيل
لقبول الانقسام الى غير النهاية فامتنع كونه في زمان ما وبانه لو لزم لوقف الجبل الهابط
بملاقاة خردلة صاعدة ليتوسط السكون بين الحركتين واجيب عن الاول بان السبب للسكون
عدم الحركة عند تعادل القوتين الصاعدة والهابطة القاسرة الى السكون وعن الثاني بانه يقع السكون
في زمان لا ينقسم فعلا بل بمجرد الوهم والمراد بقبول الانقسام الى غير النهاية الوهمي لا الفعلي
وذلك الزمان يمتنع ان يكون بعضه مقدارا للسكون وبعضه لا وعن الثالث بان الخردلة
ترجع بمصادمة هواء الجبل فاذا وصل اليها الهواء وقفت ثم رجعت فسكونها انما هو
قبل ملاقاة الجبل ولو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل **فصل** قد يعرض
للجسم حركتان الى جهة واحدة وقد يتحرك الى جهتين او جهات مختلفة فاذا تحرك الجسم
بحركتين الى جهة كالمتحرك في السفينة الى الصوب الذي يتحرك اليه السفينة فبعده
عن المبدأ بقدر الحركتين واذا تحرك الى جهتين متقابلتين كالمتحرك في السفينة الى خلاف
جهة حركتها فبعده عن المبدأ بقدر الفضل لاحدى الحركتين على الاخرى وان تساويا
لا بعد بينهما فضل فيرى انه يسكن في المبدأ ولا يتحرك واذا تحرك الى جهتين غير متقابلتين
كالمتحرك شمالا في سفينة تجري شرقا فبعده منه الى الجهتين بقدر الحركتين واذا تحرك
الى جهات مختلفة كحركته شرقا في سفينة تدفع شمالا في ماء يجري غربا ويتحرك

الربع جنوبا فيكون متوسطا بين تلك الجهات على حسب اقتضاء الحركات والسكون
كالحركة يقع في المقولات الاربعة ففي الاين بقاء النسب الحاصلة للجسم الى اشياء
ذوات اوضاع بان يكون الجسم مستقرا في المكان الواحد وفي غيره اي الثلثة الباقية
بقاء النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول
او تخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع
آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي يضاد الحركة وقيل هو عدم الحركة عما من شانه ان
يكون متحركا فيكون عدم ملكة للحركة وهو كالحركة يكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا
كسكونه معلقا في الهواء واراديا كوقوف الطير في الهواء ويتضاد بتضاد ما فيه ولا
عبرة بتضاد الساكن والمسكن والزمان كما لا عبرة بها في الحركة ولا تعلق للسكون بما منه
وما اليه كالسكون في المكان الاعلى والاسفل فصل في الاضافة وهي النسبة
المنعكسة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة الى الاولى كالابوة والبنوة
وهذه النسبة تسمى مضافا حقيقيا كما تسمى اضافة والمجموع المركب منه اي من الحقيقي
ومن المعروض له كالاب مع وصف الابوة والابن مع وصف البنوة يسمى مضافا
مشهوريا والنسبتان المتعاكستان قد تتوافقان من الجانبين كالاخوة وقد
تتخالفان كالابوة والبنوة والانعكاس اي تعقل كل بالقياس الى الاخرى قد
يستغنى عن اعتبار حرف النسبة كما في الكبير والصغير وقد يفتقر اليه اما على تساوي
الحرف في الجانبين كقولك العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلاف
كقولك العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم وقد يفتقر عروضها الى النسبة
الى رابطة كذي الجناح للطير فان الجناح اسم لاحد المتضائفين ماخوذ مع اضافته
وليس للمضائف الآخر اعني الطير اسم كذلك فاخترع بلفظ دال على النسبة وهو ذو الجناح
وقد يكون عروضها الصفة في الطرفين كعروض العاشق المفتقر الى صفة الادراك والمعشوقية

الى الجمال

الى الجمال او في احدهما كالعالمية اللازمة للعلم بخلاف المعلومية وتعرض الاضافة لكل موجود
كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة
كالاقرب والوضع كالاشد انحناء او انتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال
كالاشد تسخنا وتتكافؤ الطرفان بالاضافة في التحصيل والاطلاق يعني اذا كانت الاضافة
في طرف محصلة ففي الطرف الآخر كذلك وان كانت مطلقة ففي الطرف الآخر كذلك فالنصف
المطلق في مقابلة الضعف المطلق وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف وكذا في الوجود والعدم
ذهنا وخارجا قوة وفعلا فكلما وجد احدهما في الذهن او الخارج قوة او فعلا وجد الآخر كذلك
وكلما عدم احدهما في احدهما عدم الآخر فيه فان قيل المتقدم والمتاخر بحسب الزمان
متضائفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضائف انما هو بين مفهوميهما لا ذاتيهما
بل بين مفهومي التقدم والتأخر وهما امران اعتباريان يعتبرهما العقل ومن المعاني الذهنية
وانما الافتراق بين الذاتين وما ذكروا من كان مشعرا بان الاضافة قد توجد في الخارج لكن
الجمهور من المتكلمين وبعض الحكماء على انها امر اعتباري لا تحقق له في الخارج اصلا والا
لتسلسل لان وجودها في الخارج يستلزم كونها في محل والحلول في المحل اضافة بين الحال
والمحل فلها حلول ايضا فينقل الكلام اليه وهلم جرا بخلاف ما اذا كانت امرا اعتباريا ولانها
لو كانت موجودة لزم لا تناهي اوصاف كل عدد بحسب ما له من الاضافة الى ما عداه من الاعداد
الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف للاربعة وثلث للستة وربع للثمانية وهكذا
الى غير النهاية وقد يجاب بان غاية ذلك امتناع ان يوجد كل اضافة لان المحال انما
يلزم على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودا وسلب الكلي لا يقتضي سلب
الكلي انما يستلزم صدق سلب جزئي لا يقال الاضافة طبيعة واحدة فلا يختلف
افرادها بامتناع الوجود وامكانه لانا نقول بل طبيعة جنسية لا يمتنع وجود بعض انواعها
منها دون البعض والتمسك في وجودها بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض

وابوة زيد وبنوة عمرو مثلا وان لم يوجد اعتبار العقل فيكون كل من ذلك موجودا عينيا
لا بمجرد اعتبار العقل ضعيف هذا التمسك لان القطع انما هو بصدق قولنا السماء
فوقنا كما في قولك زيد اعمى وذلك لا يستدعي وجود الفوقية والعمى لجواز اتصاف الاعيان
الخارجية بالامور الاعتبارية ثم انها في جنسها ونوعها وشخصها وتضادها
تابعة للمعروضات قال في شرح المقاصد مبناه على ما ذكروا من ان الاضافات
لما كانت طبائع غير مستقلة بانفسها بل تابعة لغيرها في الاحكام لانها لو بقيت
على حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغيرت مع عدم تغير معروضها لكانت مستقلة
بالمفهومية والمفروض خلافه فتامل والمتى هو النسبة الى الزمان والى الآن فانه كثيرا ما
يسئل بمتى عن وقوع الشيء في طرف الزمان وهو الآن كالوصول الى منتهى المسافة والوضع هو كون
الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينها ولها نسبة الى الامور الخارجة عنها كالقيام
هيئة للانسان بحسب انتصابه وهي نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون راسه من فوق
ورجله من تحت وهو نسبة الى الامور الخارجة ولهذا يصير بالانعكاس وضعا آخر
والملك هو نسبة الجسم الى الحاصر له كنسبة البدن الى الثوب الشامل له او لبعضه
كنسبته الى الخاتم والعمامة والخف والقميص وغيرها ويكون الحاصر بحيث ينتقل بانتقال
اي بانتقال الجسم احترازا عن المكان فانه لا ينتقل بانتقال المتمكن وان يفعل
وهو تاثير الشيء في الشيء ما دام سالكا والتاثير دون الفعل كما سبق كحال المسخن
ما دام يسخن فانه [illegible] له ما دام يسخن حالة غير قارة وهي التاثير التسخيني
وان ينفعل هو التاثر عن غيره كذلك كحال المتسخن ما دام يتسخن فان له حالة
غير قارة هو التاثر التسخيني واما الحاصل بعد الاستقرار كالسخونة الحاصلة
للماء [illegible] القيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى
اثرا وانفعالا بل يكون كيفا او وضعا او غير ذلك من الاعراض

الباب

الباب الرابع في الجوهر قد سبق تعريف الجوهر على راي المتكلمين والحكماء واما تقسيمه
فقال المتكلمون انه ينقسم الى جسم والا فجوهر فرد والحكماء قالوا الجوهر ان كان قابلا للابعاد
الثلثة الطول والعرض والعمق فجسم والا يكن قابلا له فاما جزء لذلك الجسم بالفعل
البتة فصورة او جزء له بالقوة في الجملة فمادة واما خارج عن الجسم يتعلق به تعلق تصرف
فيه بالتحريك فنفس والا فعقل فصل قال في شرح المقاصد لا نزاع في ان لفظ
الجسم في لغة العرب وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح
عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه كان النزاع
في تحقيق ماهيته فالجسم كما علم من تقسيم الجوهر عند نا معاشر الاشاعرة الجوهر القابل للانقسام
من غير تقييد بالابعاد الثلثة فيتناول المؤلف من جزئين او جوهرين فردين فصاعدا
واما عند المعتزلة فهو ما له عرض وعمق وطول بمعنى ما يمكن ان يفرض له تلك الابعاد
فلا ينتقض التعريف بالجسم التعليمي فانه على تقدير ثبوته هذه الابعاد اجزائه او صفة
فيخرج ما يكون تركب اجزائه على سمت او على سمتين وكذا ما يكون عددها اقل من ادنى
ما يتركب منه الجسم اعني بادنى ما يتركب منه ثمانية كما قال ابو الجبائي بان يوضع جزءان
فيحصل الطول واخران على جنبيهما فيحصل العرض واربعة اخرى فوقها فيحصل العمق
او ستة كما قال العلاف بان يوضع ثلثة على ثلثة فيحصل الابعاد الثلثة او اربعة
وهو الاقرب لامكان ان يحصل الابعاد الثلثة منها بان يوضع ويجنب احدهما
ثالث وفوقه رابع وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلثة ليس جوهرا فردا ولا
جسما عندهم بل خطا لانقسامه في جهة فقط وسطحا عندهم داخل
في الجسم عندنا وعند الفلاسفة الجسم هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه
الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قوائم والتقييد بالامكان لان الابعاد
المتقاطعة ربما لم تكن موجودة بالفعل كما في الكرة واذا كانت موجودة

فيه كما في المكعب فليس جسمية باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع
بقاء الجسمية الطبيعية واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد
بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض فيه لكن الظاهر انه يكفي ذكر
الامكان من غير حاجة الى اعتبار الفرض ولهم تردد في ان هذا التعريف حد او رسم وفي
شرح المقاصد ان الظاهر انه رسم بالخاصة المركبة اذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل
للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على ان المركب من امرين
بينهما عموم من وجه ماهية اعتبارية ثم انقسامات الجسم البسيط الذي لا يتألف
من اجسام مختلفة الطبائع اي الانقسامات الممكنة له حاصلة بالفعل عندنا
وينتهي الى جزء لا يتجزى خلافا للفلاسفة فان انقساماته الممكنة عندهم ليست حاصلة
بالفعل ولا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام وهم فرقتان جمهورهم على انه مركب
من مادة وهي المسماة بالهيولى بها الانقسام ومن صورة حالة فيها عليها تتبدل
الامتدادات الفرضية اي الابعاد التي تفرض فيه وبعضهم على انه بسيط في نفسه ليس
تعدد اجزاء اصلا كما هو عند الحس وانما يقبل الانقسام بذاته لنا معاشر المتكلمين
طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام مستلزم لحصول الانقسام وتقريره ان كل جسم
فهو قابل الانقسام وكل ما هو كذلك فانقسامه حاصل بالفعل لوجهين الاول ان القابل
للقسمة لو كان واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل لكانت الوحدة منقسمة لان الوحدة
الحقيقية ح تكون معارضة لذلك القابل حالة فيه فانقسام المحل يوجب انقسام الحال
فان الحال في احد الجزئين غير الحال في الاخر واللازم باطل اذ لا معنى للوحدة سوى عدم الانقسام
واجيب بان هذا انما يتم لو كانت الوحدة صفة حقيقية سارية في محلها لكنها صفة
اعتبارية متعلقة بمجموع المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة
والوجه الثاني ان القابل للقسمة لو كان واحدا لكان التفريق الوارد عليه اعداما له وايجادا

لغيره لان التفريق اعدام لهويته واحداث لهويتين لم تكونا موجودتين في تلك الهوية
والا لكانتا منقسمة بالفعل والمفروض خلافه واللازم باطل لانه يوجب ان يكون شق بعوضة
بابرة اعداما للبحر المحيط وايجادا لبحرين اخرين وبديهة العقل تنفيه واجيب بانه
ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلا خفاء في انعدامه عند عروض الانفصال
وان اريد نفس ذلك الماء من غير اعتبار بالاتصال فليس في شق بعوضة زوال البحر واحداث
بحرين والطريق الثاني ان يبين تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى من غير استعانة بان كل قابل
للانقسام فهو منقسم بالفعل وهو وجوه الاول انه لولا انتهاء قسمة الجسم الى الجزء
الذي لا يتجزى بل كان قابلا للقسمة الى غير النهاية لما كان الجبل اعظم من الخردلة لكونهما غير
متناهي الاجزاء لقبولهما الانقسام الى غير النهاية على ذلك التقدير بلا فضل لاحدهما
على الاخر واجيب بانه ليس معنى قبولهما الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجهما من
القوة الى الفعل حتى يلزم امكان حصول اقسام لا نهاية لها والوجه الثاني انه لولا الانتهاء
الى الجزء وما لا يكون له امتداد وقبول انقسام لا يتناهى قدر امتداد الجسم الحاصل
حتى الخردلة لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد والجواب ما مر والوجه الثالث انه
لولا الجزء لما وجد الزمان اصلا اذ لا يوجد منه غير الزمان الحاضر الذي لا ينقسم اصلا وهو ظاهر
ووجود الحاضر الآن منقسم المنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة يستلزم وجود الجزء وهذا
خلاف المفروض فيلزم ان لا يوجد الحاضر ايضا بل الحركة ايضا مع ان وجودهما ضروري
والجواب ان الحكماء لا يثبتون من الزمان كما مر ويجعلون الموجود من الحركة هو التوسط بين
المبدأ والمنتهى ويجعلون حالها في قبول الانقسام كحال الاجسام ولنا ايضا ان النقطة
طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود وايضا بها تماس الكرة الحقيقية السطح المستوي وبها
قيام الخط على الخط والتماس والقيام بالعدم الصرف محال فتوجد النقطة وهي اما جوهر
كما هو رأينا او عرض وح تفتقر الى الجوهر تحل فيه بالذات ان لم تجوز قيام العرض بالعرض

او بالواسطة ان جوزناه ومحلها غير منقسم لعدم انقسام الحال واجيب بان انقسام
الحال بانقسام المحل مختص بما يكون بطريق السريان كالبياض في الجسم والنقطة انما تحل في المحل
من حيث انها نهاية له لا سارية فيه ثم ان الاجزاء والانقسامات الحاصلة بالفعل
متناهية والا لكن متناهية كما زعم النظام لم تقطع بين الطرفين الحاصرين لان انحصار ما لا
يتناهى بين حاصرين محال فاستحال ان يكون اجزاؤه الموجودة بالفعل غير متناهية والا ان
يلزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكن البداهة تشهد ببطلانه وايضا لو لم يكن الاجزاء
متناهية لم يصل المتحرك في زمان متناه الى الغاية لتوقفه على قطع المسافة ولا يمكن
قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما
لا يتناهى وقطع ما لا يتصور في زمان متناه ولا السريع الى البطيء اذا توسط بينهما مسافة قليلة
فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه حتى يلحق
البطيء والقول بالطفرة مما تشهد البداهة ببطلانه ويمكن ان يقال كما ان المسافة المتناهية
مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك زمانها المتناهي فيتقابل اجزاء المسافة واجزاء زمانها فيمكن
قطعها فيه ولنا في الجزء الذي لا يتجزى وجوه خمسة الاول ان ما منه الى من الجزء الى جهة
غير ما منه الى اخرى ضرورة فيتعدد جوانبه واطرافه فلزم انقسامه مع فرض عدمه هذا
وجود الجزء الوجه الثاني ان تلاقي الجزئين المنضم احدهما الى الآخر اما بالاسر والكلية
بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فلا حجم حاصل بانضمام الاجزاء فلا يحصل
جسم والا يكن التلاقي بالاسر بل بشيء دون شيء فيكون للطرفان فانقسم الجزء الثالث
اذا فرض اجزاء ثلثة وتماست على الترتيب فالوسط ان منع الطرفين عن التلاقي فما به يماس
احد الطرفين غير ما به يماس الآخر فانقسم الجزء المتوسط مع فرض عدم انقسامه والا يمنعهما
عن التلاقي فلا حجم ولا مقدار حاصل الرابع انه اذا وقع جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين
آخرين انقسمت الثلثة لان التماس بينه وبين كل منهما اما ان يكون بالبعض او بكل

(من مماسة شيء من آخر مماسة الشيء ...)
شيء منه مماسة الشيء من ذاك اذ لو ماس احدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى والجواب ان مبنى
هذه الوجوه على ان تعدد جهات الشيء يستلزم الانقسام في ذاته وهو ممنوع لجواز ان يكون لشيء
غير منقسم في ذاته اطراف متعددة ثم الاوضح فيه الوجه الخامس ما يبتنى على ان تفاوت الحركتين بالسرعة
والبطوء بتخلل السكنات وهو انه يلزم التفكيك للاجزاء في كل جسم تحرك وقطع البعض منه
جزء من المسافة او اكثر من جزء ووقف البعض منه كطوق حجر الرحى فانه ان تحركت الدائرة
العظيمة منه وقطعت جزءا من المسافة ووقفت الصغيرة اذ لو تحركت فاما ان تقطع جزءا
منها ايضا لزم انتفاء تفاوت الحركتين بالسرعة والبطوء او اقل من جزء فيلزم تجزي الجزء لثبوت
ما هو اقل منه وذلك خلاف المفروض فيلزم التفكيك مع شدة الاستحكام وشعبتي فرجار ثبت
شعبة واحدة منها وبعد واثنان حتى يرسمان دائرتين عظيمة وصغيرة والانفكاك
بين الشعبتين مع عدم التناثر والتساقط ظاهر البطلان ومثل عقب الانسان مع سائر اطرافه حين
يدور على نفسه فانه يرسم بعقبه دائرة هي الصغيرة وباطرافه اخرى هي الكبيرة وهما
متلازمتان لانه اذا تحرك العقب لم تقف الاطراف والا لزم تقطع ذلك الانسان وبطلانه ظاهر
كيف والتفرق يوجب الالم وقد علم مما سبق ان المعترض مستظهر من الجانبين فلا تغفل
قالوا اي جمهور الحكماء اذا لم يكن اتصال الجسم باجتماع الاجزاء المفردة ولا انفصاله بافتراقها
بل كان واحدا في نفسه كما هو عند الحس فله هوية امتدادية هي اول ما يدرك من الجسم ثم تلحق
تلك الهوية بتبادل المقادير المختلفة التي من قبيل الكميات كالشمعة التي تجعل تارة مدورة
وتارة مكعبا وتارة صفحة رقيقة مع بقاء تلك الهوية فهي غير المقادير وهي الجوهر الذي
شانه الاتصال وفرض الابعاد الثلثة فيه ويسمى صورة وهي تبقى بعينها مع الانفصال
لامتناع اجتماع الاتصال مع الانفصال بل تنعدم وتزول الى هويتين اخريين تقابلتين
فلا بد من امر آخر قابل للاتصال تارة والانفصال اخرى باق في الحالين لان القابل يبقى
مع المقبول فهذا الامر هو المسمى بالهيولى وهو ليس في نفسه بواحد ومتصل بل وحدته

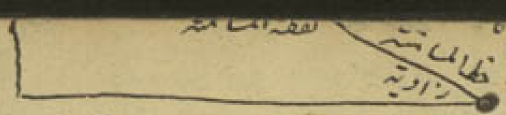
واتصالية بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال عليه فهو قبل ورود
الانفصال واحد متصل بالصورة الواحدة الحالة فيه وبعده متكثر بالصور المتعددة الحالة فيه
والاخرون من الحكماء على ان الامر القابل للاتصال والانفصال هو الجسم نفسه وهو بسيط في نفسه
كما هو عند الحس لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء لا تتجزى ولا من الصورة والهيولى كما سبق وما يظن
من ان الاتصال والانفصال اعراض وليس الاتصال امتدادا جوهريا جزءا من الجسم بل الامتداد
طبيعة واحدة يمتنع كون بعض افراده جوهرا وبعضه عرضا بل هو ما يقابل الانفصال عن اتصال
الاجزاء الفرضية بعضها بالبعض وهو عرض ومحله هو الجسم نفسه وما يتوهم من ان الامتداد
الباقي عند تبدل الابعاد هو نفس المقدار ومطلق الامتداد كعرض المستحفظ الباقي بتعاقب
الخصوصيات كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع بانه عارض فالمتصل في ذاته انما
هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث واما الطبيعي فهو ليس بمتصل في ذاته ولا منفصل

فصل في احكام الجزء اختلف القائلون بالجزء الذي لا يتجزى في انه هل يقبل الحيوة وما يتبعها
من الاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة
وانكره المتاخرون منهم وهي مسئلة كون الحيوة مشروطة بالبنية وقد مرت وفي انه هل يجوز
وقوع الجزء على مفصل الجزئين وانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام كما مر وجوزه ابو هاشم
وعبد الجبار وفي انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فجوزه امام الحرمين وانكره
الاشعري لانا اذا جعلناه دائرة فاما ان يتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فلزم الا
نقسام لان الجوانب الغير المتلاقية غير الجوانب المتلاقية فعلى هذا امكان الدائرة ينافي
وجود الجزء وفي انه هل له شكل فانكره الاشعري واثبته المعتزلة في شرح المقاصد كذا
ذكره الامام وذكر الآمدي اتفاق الكل انه كيف يشاكل غيره وقال بعضهم نعم ثم اختلفوا
فقيل شكله يشبه الكرة اذ لا يختلف جوانبه كما ان الكرة كذلك وقيل يشبه المثلث
لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل يشبه المربع اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج وذلك

ولو كان مشابها للمثلث لان له جوانب مختلفة ...

انما يتاتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكري وسائر المضلعات لا يتاتى فيها ذلك الا بفرج هذا
وقد يستدل على وجوب التشكل بانه متناه ضرورة فيكون له نهاية ويجاب بان نفس النهاية
بمعنى الحد الذي ينتهي اليه كل متناه واتفقوا على انه لا حظ له من الطول والعرض والعمق ولا
يتصف بشيء من ذلك والا لكان منقسما ضرورة واتفقوا على ان طبيعة الاجزاء واحدة وانها
متماثلة فاذا اختلاف الاجسام انما هو بالاعراض دون الماهيات المختلفة تلك الاعراض
بارادة القادر المختار عند المتكلمين وقيل الاختلاف الاعراض باختلاف الاشكال اي اشكال الاجزاء
واعلم ان في اثبات الجزء سد طريق كثير بالاضافة من اصول الفلسفة وابطال ما لكثير
المبنية على اثبات الهيولى وسهولة الامر في كثير من القواعد الدينية كحدوث العالم وامر
المعاد وخرق السموات **فصل** في احكام الاجسام زعمت الفلاسفة ان الاجسام انواع
مختلفة باختلاف الصور النوعية التي بها اختلاف الاثار قالوا كما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة
الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى جوهرية بحسبها يتنوع الجسم انواعا وذلك لان الاجسام
مختلفة في اللوازم كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كما في الماء او عسر كما في الحجر او عدمه
كما في الفلكيات فلا بد من امر ثابت لبعض دون بعض لازم ليكن استناد ما هو لازم اليه
فان كان مقوما للجسم فهو المط وان كان خارجا لازما احتاج الى امر آخر مختص يستند هو اليه
فيتسلسل هذا وقال الامام الرازي ما ذكروه من لزوم التسلسل وارد عليهم في الصور فان
اختصاص الاجسام بصورها النوعية لا بد ان يكون لمخصص بها وهلم جرا والمتكلمون على
انها اي الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة لا تختلف الا بالعوارض المستندة الى
المختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء وانما كانت متماثلة لتماثل الجواهر الفردة
التي يتركب منها الاجسام ومن اعترف بتماثل الجواهر الفردة واختلاف الاجسام بالحقيقة
جعل بعض اعراض الاجزاء داخلة في حقيقة الاجسام واذا كانت متماثلة فيجوز على كل
ما يجوز على الآخر كخرق السموات وبرودة النار ونحو ذلك لما ان اختلاف الاجناس

بالذاتيات بل بالعوارض المستندة الى المختار ثم من احكامها انها باقية زمانين فاكثر بحكم الضرورة
وبديهة العقل لا بحكم الحس حتى يرد ان شهادة الحس بالبقاء لا تصلح للتعويل لجواز ان يكون
ذلك بتجدد الامثال كالاعراض وذلك لانا نعلم بالضرورة العقلية ان ذواتنا بعينها التى
كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان التبدل ففي العوارض وفانية بدلالة النص كقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان الى غير ذلك ولا يخلو كل عن شكل لوجوب
تناهيه لما مر من استحالة لا تناهي الابعاد وكل متناه فله شكل اذ لا معنى له سوى احاطة
النهاية بالجسم ولا يخلو كل عن حيز بمعنى فراغ يشغله واما بمعنى السطح الباطن فلا يعم كل جسم
بحكم الضرورة واستناد خصوصيات الاشكال والاحياز الى الفاعل المختار ويمتنع خلو الجسم
عن العوارض وضدها كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق ان كان المراد انه يجب
ان يوجد في كل جسم شيء من الاعراض فمسلم لان تشخص الاجسام انما هو بالاعراض
المستندة الى قدرة القادر المختار لكونها متماثلة لتماثل الجواهر المفردة المركبة هي منها
فلو وجدت بدون الاعراض لزم وجود الغير المتشخص وانه محال ضرورة وان كان المراد انه يجب
ان يوجد في كل جسم احد ضدين من كل عرض فممنوع واستدل على تناهيها اى تناهي ابعاد
الاجسام جعله من احكام الاجسام نظرا الى ان البعد الجسمي هو المحقق بلا نزاع
بخلاف الخلاء بوجوه ثلثة الاول انه لو وجد بعد غير متناه لامكن بالضرورة ان يتحرك
الى البداء اى الحركة تلك البعد كرة واذا تحركت اليه فيميل لا محالة قطرها الموازي له اى لذلك
البعد من الموازاة الى المسامتة اى يصير بحيث يلاقيه ويلزم تعيين نقطة لاولية المسامتة
المسامتة لحدوثها لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها لكن تعيين نقطة هي اول
المسامتة محال اذ كل نقطة تفرض فالمسامتة مع ما فوقها من جانب لا تناهي البعد قبل
المسامتة معها وذلك لان المسامتة مع اى نقطة تفرض انما تحصل بحركة وزاوية عند
مركز الكرة احد ضلعيها هو الخط الحاصل على وضع الموازاة والآخر هو الحاصل مع وضع المسامتة والى



منها يقبل القسمة الى غير النهاية اما الحركة فلما مر واما الزاوية فلان كل زاوية مستقيمة
الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من التنصفين زاوية
كذلك فتقبل التنصيف كذلك وهكذا الى غير النهاية ثم لا شك ان حدوث نصفهما مع
قبل حدوث كلهما وفي حال حدوث التنصف يوجد المسامتة لزوال الموازاة فلا
المسامتة مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا يكون النقطة الاولى اول نقطة المسامتة
ولا هذه ايضا لان حدوث نصف التنصف قبل حدوث التنصف وهكذا الى غير النهاية
فلا نقطة تتعين لاول المسامتة الوجه الثاني هو ان يفرض من نقطة خطان يمتدان
كساقي المثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر امتدادهما وتزايد البعد بينهما
بقدر ازديادهما فيلزم من عدم تناهيهما عدم تناهي البعد بينهما واللازم باطل
لكونه محصورا بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية بالضرورة وهذا البرهان يسمى
بالبرهان السلمي الثالث برهان التطبيق وهو هنا ان تنقص من البعد الغير المتناهي ذراعا
ثم تطبق بين البعد التام والناقص فاما ان يقع بازاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص
فيتساويان وهو محال او لا يقع فينقطعان لانه لا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص
فيلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع فان قيل ما وراء العالم متميز
فان ما يلي الجنوب اى جنوب العالم غير ما يلي الشمال اى شماله فلا يكون عدما محضا لعدم
التمايز بين الاعدام فهو اذن بعد موجود سواء كان ماديا او مجردا وايضا الواقف على
طرف العالم ان امكنه مد اليد فيما وراءه فثمة بعد موجود لما مر من ان المكان هو البعد
الموجود او لا يمكنه مد اليد فيه فثمة جسم مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين
يثبت فيما وراء العالم بعد اما مجرد او مادي قلنا الاول وهم محض لا عبرة به بلا
ولا نسلم ان عدم امكان مد اليد لوجود جسم مانع لجواز ان يكون ذلك لعدم المانع بل لعدم الشرط
وهو الفضاء يمكن مد اليد فيه ثم طرف البعد والامتداد من حيث انه طرف

نهاية ومن حيث كونه منتهى الاشارة ومقصد المتحرك بالحصول فيه جهة ولذلك ذكر هذا البحث
عقيب بحث تناهي الابعاد وباعتبار ما للانسان من الرأس والقدم اللذين بحسبهما
الفوق والتحت والظهر الذي بحسبه الخلف والبطن الذي بحسبه القدام واليدين اللذين
بحسبهما اليمين واليسار الاول بحسب يداه اقوى في الغالب والثاني بحسب يداه اضعف كذلك
تنحصر الجهات في ست ولا حصر لها في الحقيقة بحسب ما للجسم من الاجزاء والطبيعي منها لا يتبدل
اصلا جهة العلو وهو ما يلي رأس الانسان بالطبع والسفل وهو ما يلي قدميه بالطبع فانه
اذا صار القائم منكوسا لا يصير ما يلي رجليه تحتا وما يلي رأسه فوقا بل يصير رأسه من تحت
ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما بخلاف الباقية فانها تتبدل لان المتوجه الى المشرق يكون
المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب
قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله ومن احكام الاجسام انها حادثة عندنا
بالزمان بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وجمهور الفلاسفة على ان الفلكيات قديمة بموادها
وصورها الجسمية والنوعية واعراضها سوى الجزئي من الاوضاع والحركات فانه حادث قطعا
ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها
واما مطلق الحركة والوضع ايضا فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة
من الازل الى الابد بلا سكون وان العنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية لعدم انفكاك الهيولى
عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فتكون
نوعها مستمر الوجود بتعاقب افراده ازلا وابدا وصورها النوعية جنسا لان مادتها لا يجوز خلوها
عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان تكون معها واحدة منها وهذه الصور النوعية متشاركة
في جنسها فتكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعها ولا امتناع في حدوث بعض صور النوعية
كما يكون نوع النار حادثا اذ يجوز حصوله من نوع آخر بطريق الكون والفساد وبعضهم على ان هناك
مادة قديمة هي العناصر الاربعة بجملتها او واحد منها هو الارض او الماء او الهواء او النار او بخار في

حصلت

برهان التطبيق

حصلت بتلطيف او تكثيف وحصل السماء من دخان مرتفع منها اي من تلك المادة او المادة القريبة
جوهر آخر غيرها اي غير العناصر حدثت منه العناصر والسماوات او اجسام صغار صلبة لا تقبل
الانقسام الا بحسب الوهم كرية او مختلفة الاشكال حصل من تركيبها العالم او نور وظلمة
تولد العالم من امتزاجهما او وحدات تحيزت فصارت نقطا ثم اجتمعت النقط فصارت خطوطا
ثم اجتمعت الخطوط فصارت سطوحا ثم اجتمعت السطوح فصارت جسما وقد يقال ان اكثرها
كلمات رموز واشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم لنا في حدوث الاجسام بذواتها
وصفاتها وجوه ثلثة الاول ان الجسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما هو كذلك فهو حادث اما الكبرى فظاهرة
واما الصغرى فلوجهين احدهما انه لا يخلو عن العرض لما مر وقد سبق ان العرض يمتنع البقاء فيمتنع بقاؤه
حادث قطعا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو من خصوص الحركة والسكون لان
الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكونه في الحيز ان لم يسبقه كون في غير ذلك الحيز فسكون وان سبقه
الكون في ان الحدوث والآخر حركة وكل منهما وجودي لكونهما من الاكوان وفي معرض الزوال المنافي
للقدم وانما قيدنا بالوجودي لان عدم الحادث قديم يزول الى الوجود ودليل امتناع زوال
القديم انه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب اما تام في الوجود فالحركة ظاهر انها في معرض
الزوال لتقضيها على التعاقب واما ان السكون في معرض الزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما
اولا فبالاتفاق وعدم نزاع الخصم في ذلك واما ثانيا فبدلالة التماثل ابتداء وانتهاء التركب
الاجسام من الجواهر الفردة المتماثلة كما مر فيصح على كل ما يصح على الآخر فالابتداء في الحيز
يجوز الانتهاء وبالعكس وما ذلك الا بالحركة فان قيل ما ذكرتم من دليل امتناع الازلية انما
يقوم في كل جزئي من جزئيات الحركة ولعل لها اي للاجسام حركات لا بداية لها
ويدوم الكلي بتعاقب جزئياتها الحادثة وح يرد المنع على الكبرى اي لا نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث وانما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية فلا بد من ابطال تعاقب حوادث غير متناهية
قلنا يبطله برهان التطبيق وهو ان نفرض جملة من يومنا هذا واخرى من يوم الطوفان مثلا

ثم نطبق فيتساويا او تنقطعا ويبطله ايضا برهان التكافؤ بان نفرض سلسلة من حادث مسبوق
وليس بسابق على حادث آخر فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين
في الوجود لزم اشتمال تلك السلسلة على سابق غير مسبوق وهو منتهى ويبطله ايضا ان ماهية الحركة
لو كانت قديمة موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا لانه لا وجود للكلي الا في ضمن
الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق والوجه الثاني من وجوه ثلثة ان الجسم محل للحوادث
وهو ضروري لما نشاهد من حدوث الحركات القائمة وتجدد الاعراض الحالة فيه كالاوضاع
والالوان والاشكال ولا شيء من القديم كذلك لما سيأتي في بحثها وقد وجد ثالثا ان الجسم
ممكن اثر الفاعل المختار لما سيأتي في صفاته تعالى من اختيار الواجب فيكون حادثا لما سبق من ان اثر المختار
الا الايجاد يقارن العدم ضرورة قالوا اي القائلون بقدم العالم ان وجد في الازل جميع ما لا بد منه
لوجود العالم لزم وجوده في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يوجد فيه جميع ما لا بد
منه له بل توقف وجوده على حادث ينقل الكلام الى ما يتوقف عليه ذلك الحادث فيتسلسل
قلنا بطريق النقض لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون ما يوجد في اليوم من الحوادث حادثا لجريانه فيه
وبطريق الحل العلم من جملة ما لا بد منه الارادة التي شأنها الترجيح والتخصيص اي وقت شاء
الفاعل من غير افتقار الى مرجح من خارج فيحمل الجواب اختيار كل من شقي الترديد باعتبار
مذهبي قدم التعلقات وحدوثها فتدبر واما حديث قدم المادة وقدم الزمان لاقتضاء
حدوثهما تسلسل المواد لان كل حادث مسبوق بالمادة فلو كانت المادة حادثة لاحتاجت
الى مادة اخرى وهلم جرا او تسلسل الازمنة لان سبق عدم الزمان على وجوده لا يكون بالعلية
والشرف والرتبة والطبع لعدم الاحتياج فلا بد ان يكون بالزمان فاذا كانت المادة قديمة
وهي لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم الجسم لكون اجزائه باسرها قديمة وكذا اذا كان الزمان
قديما كانت الحركة التي هي مقداره قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة فضعيف لانا
لا نسلم تركيب الجسم من المادة والصورة ولو سلم فلا نسلم قدم المادة لانه فرع الايجاب ونبطله باثبات

قدرة

قدرة الصانع وكذا لا نسلم وجود الزمان ولئن سلم فلا نسلم ان تقدم عدم الحادث على وجوده
بالزمان لم لا يجوز ان يكون كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض فصل في تقسيم الجسم
وبيان اقسامه على ما قالت الحكماء الجسم الطبيعي ان تألف حقيقته في نفس الامر من
اجسام مختلفة الطبائع فمركب والا يتركب منها فبسيط والجسم البسيط اما فلكي وهو تسعة
الافلاك والكواكب او عنصري وهو العناصر الاربعة فهذا قسم واحد والجسم المركب
من اجسام مختلفة الطبائع اما ممتزج اي صاحب مزاج او غيره فمن البسيط الفلكي ما هو فوق
الكل ومحيط بكل ما سواه من الاجسام ويسمى محدد الجهات ويثبت اي اثبت بانه لا بد
لتحديد الجهات الحقيقية التي لا تتبدل اصلا كالعلو والسفل اذ ما عداهما على كثرتها
اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة كما سبق فلا تدخل تحت الضبط من جسم واحد
كري محيط بالكل لما سواه يتحدد ويتعين بمحيطه الحد القريب من المحيط وهو جهة العلو ويتعين
بمركزه الحد البعيد منه وهو السفل اما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع لان المراد بالمحدد
ما يتعين به وضع الجهة وظاهر ان ما لا وضع له اصلا لا يتعين به وضع فلا محالة
لا يكون معدوما ولا مجردا بل يكون موجودا ماديا فيكون جسما او جسمانيا وعلى التقديرين
لا بد من الجسم والمراد بالوضع كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه بالاشارة الحسية واما
الوحدة فلانه لو تعدد فان احاط البعض بالبعض تعين المحيط الحقيقي الذي ينتهي اليه الاشارة
الحسية بسطحه الاعلى ويكون هو كافيا لتحديد الجهتين به باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاط
حشوا لا مدخل له في التحديد وان لم يحط البعض بالبعض بل كان كل منهما خارجا واقعا
في جهة من الآخر لتحدد القريب فقط دون البعيد فان البعيد عن الجسم اذا كان خارجا عنه
فلا يتعين الى اين على ان كون كل منهما واقعا في جهة من الآخر يقتضي تقدم تحدد
الجهة عليهما حتى يمكن وقوعهما فيها واما الكروية اي كونه كريا فلانه
غير الكري لا يتحدد به البعيد واعترض بان الشكل البيضي والعدسي بل المضلع ايضا يشتمل

على وسط هو غاية البعد من جميع الجوانب غاية الامتداد الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية
ولانه بسيط يمتنع زواله عن الاستدارة التي هي مقتضى طبعه لان تركبه وكذا انبساطه مع
زواله عن مقتضى طبعه اعني الاستدارة يقتضي كون الجهة قبله لان ذلك اي تركبه
وزواله عن الاستدارة بالحركة المستقيمة التي لا تكون الا من جهة الى جهة اما زواله عن الاستدارة
فظاهر انه بالحركة المستقيمة واما تركبه فلان التالف لا يتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولما
الاحاطة فلان غير المحيط لا يحدد سوى الحد القريب منه لان الحد البعيد من الجسم اذا كان خارجا
عنه لا يتعين الحايز ولا بد من الاحاطة بالكل اي بجميع الاجسام ولا يكون شيء منها محيطا به
لان المحيط اذا كان محاطا لم يكن محددا للجهة التي هي طرف الامتداد ومنتهى الاشارة لان المحاط قد
يمتد الاشارة منه الى الغير الذي احاط به فلا يكون هو ذلك الحاجز المنتهى للاشارة والطرف
للامتداد وزعموا ان المحدد للجهات تاسع الافلاك التي قام الدليل عليها وقد قام الدليل عليها هو الحركات
المختلفة في الجهة او السرعة والبطؤ او فيهما معا فانه لا بد لتلك الحركات من محال متعددة لاستحالة
الحركتين المختلفتين في زمان واحد من جسم واحد وزعموا انه اي المحدد يتحرك من المشرق الى
المغرب على منطقة هي اعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما
تسمى معدل النهار لتساوي الليل والنهار عند كون الشمس عليها وتتعين ما لكون
في احدى نقطتي الاعتدالين وعلى قطبين وهما النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة
يسميان قطبي العالم احدهما هو الذي يلي شمال المواجه للمشرق يسمى شماليا والاخر جنوبيا
سميت بالثوابت ٧ وتحته اي المحدد فلك الثوابت لبطوء حركتها لا يجدها الا بتدقيق النظر في احوالها العلوية
بارصاد متعددة بين تلك الارصاد مدة طويلة ولذلك خفي حركتها على الاوائل حتى حكموا
ان الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت ثم فلك زحل ثم فلك المشتري
ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو يسمى السماء الدنيا
لانه اقرب الينا من سائر الافلاك والدليل على ترتيبها الحجب فما هو اسفل يحجب ما هو اعلى

ويستر عنا اذا وقع على محاذاته الا الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها
بشيء من الكواكب في ولا شيء منها الا وفيها اثر ينشعب عنها اذ اقرب منها فالحكم بكونها
في تلك المرتبة لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط
من السيارات بمنزلة شمسة القلادة ومنطقة حركة الفلك الاعلى من تسمى منطقة
البروج لمرورها باوساط البروج وتقاطع هذه المنطقة منطقة العالم وهي التي تسمى
معدل النهار على نقطتين تسميان نقطتي الاعتدالين احديهما وهي النقطة التي تجاوزها ها
الشمس الى الشمال معدل النهار اعني ما يلي القطب الشمالي هي نقطة الاعتدال الربيعي
لاعتدال الليل والنهار وحلول الربيع في اكثر البلاد عند كون الشمس فيها والنقطة
الاخرى وهي التي تجاوزها الشمس الى الجنوب معدل هي نقطة الاعتدال الخريفي لاعتدال الليل
والنهار وحلول الخريف في اكثر البلاد عند كون الشمس فيها ويسمى ما بينهما اي منتصف ما بين
نقطتي الاعتدالين اراد به البعد اجزاء منطقة البروج عن منطقة العالم نقطتي الانقلابين
احديهما وهي غاية البعد عن المعدل عن جهة الشمال نقطة الانقلاب الصيفي لانقلاب
الزمان من الربيع الى الصيف عند كون الشمس فيها والاخرى وهي غاية البعد عن المعدل
من جهة الجنوب نقطة الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان الى الشتاء عند كون الشمس
فيها وينقسم الفلك بتوهم ست دوائر متقاطعة على قطبي البروج اثني عشر قسما يسمى
كل قسم منها برجا وجعلوا كل برج ثلثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما
سموا كل قسم دقيقة وجعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة وهكذا
بالغا ما بلغ وتفاصيل ذلك في علم الهيئة فان اردت التفصيل فطالعه ثم ان اثبات
المحدد مبني على امتناع الخلاء والاجاز ان ينتهي اليه الامتدادات ويتعين به اوضاع
الجهات وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا فلا
من الاجسام ما يقتضي صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضي صوب المركز

ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن لها علو وسفل بحسب طبيعتين وهذا كالثابت عندنا ان الخلاء ممكن
وان الاجسام متماثلة يجوز على كل ما يجوز على الآخر وان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل
المختار لا اثر فيها للطبيعة لم يكن ما ذكر في ثبات المحدد تاما عندنا وكانت الحركة المستقيمة التي
بها الخرق والالتيام جائزة على الفلك كما جازت على العناصر والكواكب سابحة على الوجه الذي يعلمه
الله تعالى قال الله تعالى كل في فلك يسبحون قالوا اي الحكماء ان البسائط العنصرية اربعة النار والهواء
والماء والارض وتحت فلك القمر عنصر النار خفيف مطلق اذ لو خلي وطبعه في اي حيز كان من الاحياز
كان طالبا للمحيط ولذلك كانت مماسة له وهو حار بشهادة الحس حرارة شديدة يابسة لانها تفوق حرارة
البانية لليبوسة شفافة لانها لا تستر ما وراءها ثم عنصر الهواء خفيف مضاف يقتضون يكون تحت النار وفوق الارض
حار والبرد العارض له انما هو بمجاورة الارض والماء رطب اذ لو خلي وطبعه لا يحس منه بالكيفيتين كذا
الحال في الكيفيات المنسوبة الى سائر العناصر شفاف لا لون له ثم عنصر الماء ثقيل مضاف يقتضي
ان يكون فوق الارض وتحت الاخريين بارد رطب لما مر شفاف وما يظهر لنا انما يستر لمخالطة اجزاء
ارضية فلا لون له ثم عنصر الارض ثقيل مطلق يطلب المركز بارد يابس لما سبق ثم اعلم ان
هيولى العناصر واحدة مشتركة قابلة لصورها النوعية جميعها وانما هي بحسب الاستعدادات الحاصلة
بالاسباب الخارجية فعند تبدل الاسباب يجوز ان يزول صورة وتحدث اخرى وهذا معنى انقلاب
عنصر الى آخر واذا عرفت هذا فاعلم انه ينقلب بشهادة الحس كل من العناصر الاربعة الى ما يجاوره بلا
واسطة والى غير المجاور بواسطة او واسطتين وهو الكون والفساد ثم الذي يقتضيه قواعدهم ان ما
الماء يجمع الارض لان الارض كما مر ثقيل مطلق والماء مضاف فحيزه الطبيعي فوق الارض وتحت الهواء
ومن العناية اي الارادة الالهية انكشاف البعض من الارض معاشا للحيوان والعناية كالارادة
فسروها بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل فلا يوجب القول بالقصد والاختيار والنار طبقة
لانها شديدة الاحالة لمجاورها الى جوهرها ولكل من البواقي طبقات وفيها اقوال مختلفة لا ما
في استقصائها ثم بعد الفراغ عن مباحث البسائط شرع في مباحث المركبات مقدما منها

ما لا مزاج

ما لا مزاج له لكونه اشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه وجلها اقتصار على عنصرين
او ثلاثة ولهذا لم يفرده بفصل بل ذكره في فصل البسائط وهو على ثلاثة انواع لانه حدث اما
فوق الارض اعني في الهواء او على وجه الارض او في الارض والنوع الاول ما يتكون من البخار ومنه
ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية هي البخار ومن
اليابس اجزاء ارضية تخالطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية هي الدخان فالبخار المتصاعد
قد يلطف بتحليل الحرارة اجزاءه المائية فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية من الهواء وهي
الهواء الصرف الذي يبرد بمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه اثر انعكاس الاشعة فيتكاثف ويجتمع
سحابا ويتقاطر وينزل مطرا ان لم يصبه برد شديد او ينزل ثلجا ان اصابه برد شديد يجمد السحاب
قبل تشكله بشكل القطرات او ينزل بردا ان اصابه بعد تشكله وقد لا يبلغها اي الطبقة
الزمهريرية فيصير ضبابا ان كثر او ينزل صقيعا ان قل وتكاثف ببرد الليل وجمد او ينزل طلا
ان لم يجمد فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يتصاعد مع البخار دخان الى الطبقة
الزمهريرية فيتكاثف البخار فينعقد سحابا فيحتبس الدخان في السحاب فان بقي الدخان على
حرارته قصد الصعود وان برد قصد النزول وكيفما كان يمزق السحاب تمزيقا عنيفا
فيحصل من تمزيقه وخرقه اياه صاعدا او هابطا ومصاكته في القاموس صكه ضربه وقد
والصكة الصدمة الشديدة صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان بالتسخين الحاصل بالتمزيق فيحصل
نار لطيفة تنطفي سريعا وهو البرق او كثيفة لا تنطفي حتى تصل الى الارض وهي الصاعقة
وقد يتكاثف الادخنة الكثيرة المتصاعدة بالبرد وينكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فيثقل
فتنزل بتموج الهواء وهي الريح الباردة وقد لا ينكسر حرها فيتصاعد الى كرة النار ثم ترجع
بحركتها التابعة لحركة الفلك وهي الريح الحارة وما شوهد فيها اي في الرياح من الاهوال
والاحوال كقلع الاشجار ونقلها وغير ذلك يشهد بانها ليست الا من عند الفاعل المختار
ومرسل الرياح وغاية ما ذكر لو ثبت بيان الاسباب لكونها بارادة الله تعالى عند من يقول

بالوسائط لا عندنا لان الكل مستند اليه ابتداء فلا يتصور واسطة حقيقية عندنا وههنا
وقع الفراغ من النوع الاول وعاول الشروع فى النوع الثانى فقال الطين اللزج لكثرة انعقد
واستحكم انعقاده وجفّ بيابسه بحرعظيم تكون حجرا والطين المتحجر مختلف الاجزاء فى الصلابة والرخاوة
واذا انحفر اجزائه الرخوة باسباب من سيل الماء والرياح اوغير ذلك تكونت وتحصلت الجبال ثم لا يخفى ان
اختصاص بعض من اجزاء الارض بالصلابة وبعض بالرخوة مع استواء نسبة الكل من حيث ذاتها الى الفلكيات
التى زعموا انها المعدات لها يقتضى سببا مخصصا وهو الفاعل المختار ولقلة تسخنها اى الجبال
بانعكاس الشعاع تبقى عليها الثلوج والانداء التى تحصل منها الابخرة التى هى مادة المعادن
والسحب والعيون فتكون المعادن والسحب والعيون كثيرا ولما فرغ من النوعين الاولين اراد
ان يشرع فى الثالث فقال اذا انشقت الارض بابخرة وادخنة محتقنة فيها محاولة الخروج غير
متمكنة عليه لكثافة وجه الارض وكونه عديم المسام او ضيقها جدا حدثت الزلزلة لان
ذلك انما يكون لتحرك الابخرة والادخنة وحركت الارض تلك الحركة تسمى زلزلة وقد يكون معها
اى مع الزلازل الحادثة عند الانشقاق نيران محرقة واصوات هائلة لشدة المصاكة
وقلما توجد الزلزلة فى الارض الرخوة لسهولة الخروج والبلاد التى يكثر الزلازل فيها اذا حفرت فيها
آبار كثيرة قلت الزلزلة بها وربما ينقلب بمعونة البرد الذى فى باطن الارض البخار الحادث فيها
ماء فينشق الارض لكثرة البخار المنقلب فيها ماء عيونا جارية على الولاء لامتناع الخلاء فانه كلما
جرى الماء انجذب الى موضعه هواء وبخار آخر يبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الى
ان يمنع مانع او راكدة ان لم يكن الابخرة المنقلبة مددا وربما يفتقر الى كشف عنه وذلك اذا لم يكن
البخار كثيرا بحيث يشق الارض وهى الآبار والقنوات بحسب صادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب
العيون والآبار والقنوات مياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها

فصل فى المركبات التى لها مزاج وما يتبعه وفيه بيان حقيقة المزاج اذا اجتمعت العناصر
الاربعة لاجل حصول الكيفية المتوسطة المتشابهة لا يتم بدون الاربعة المصغرة الاجزاء جدا لان الامتزاج

ان المتشابهة المتناسبة ... المتمزج ... به

انما يكون

انما يكون بطريق المماسة وهى تكثر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل بتصغرها فكلما كان اصغر
الاجزاء اكثر كان المزاج اتم فتفاعلت تلك العناصر بقواها اى بكيفياتها بعضها فى بعض بحيث
توجد تكون فيها مبادى التغيرات والقوة اسم لما هو مبدأ التغير كما سبق فانكسرت سورة كل من الكيفيات
الاربع التى هى الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة بمعنى ان تزول مرتبة تلك الكيفية وتحدث
مرتبة اخرى اضعف منها احدثت حينئذ كيفية متوسطة بين الاربع بمعنى ان تكون اقرب
الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها متشابهة فى الكل بان يكون الحاصل فى كل جزء من
اجزاء الممتزج مماثلا للحاصل فى الجزء الآخر بحيث يكون مساويا له فى تمام الماهية من غير تفاوت الا بالمحل
تسمى بالمزاج ثم المزاج اما معتدل واما خارج فان كان من قوى متساوية المقادير شدة وضعفا
فمعتدل وتساوى مقادير القوى لا يستلزم تساوى مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا
فى الكمية قويا فى الكيفية وبالعكس حتى جعلوا حرارة النار اضعاف برودة الماء والا بان
من قوى كذلك فخارج عن الاعتدال اما بكيفية واحدة من الكيفيات الاربع او بكيفيتين
غير متضادتين واما خروجه بكيفيتين متضادتين او بثلث كيفيات او بالاربع فغير
ممكن للزوم اجتماع المتضادتين لان الخروج بكيفية الحرارة مثلا معناه ان يزيد الحرارة على البرودة
فمع ذلك زيادة البرودة على الحرارة تستلزم ما ذكرنا فينحصر الخارج فى ثمانية اقسام لان الخارج
بكيفية اربعة اقسام بحسب الكيفيات الاربع وبكيفيتين غير متضادتين ايضا اربعة
اما بالحرارة والرطوبة او الحرارة واليبوسة او البرودة والرطوبة او اليبوسة والبرودة وقد يقال المعتدل لما توفر فيه
على الممتزج القسط الذى ينبغى له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله من الكميات والكيفيات اى كميات
العناصر وكيفياتها فهما مثلا شان الارنب الخوف وشان الاسد الجرأة والاقدام فيليق بالاول
غلبة البرودة وبالثانى غلبة الحرارة والمعتدل بالمعنى الاول من التعادل بمعنى التساوى
ويقال له المعتدل الحقيقى وبالمعنى الثانى من العدل فى القسمة ويقال له المعتدل الطبى فربما
كان ذلك الممتزج اوصنفا او شخصا او عضوا لكل من هذه الاربعة يعتبر بحسب الخارج منه يعنى

يعتبر النوع بالنسبة الى سائر الانواع والصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع والشخص الى سائر الاشخاص من ذلك
الصنف والعضو الى سائر الاعضاء من بدن ذلك الشخص او بحسب ما يدخل فيه فالنوع بالقياس الى ما له من الاصناف والاشخاص
والصنف الى ما له من الاشخاص والشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا العضو الى ما له من الاحوال والتفصيل ان لكل نوع
من المركبات المزاجية مزاجا لا يمكن ان يوجد صورته النوعية الا معه وليس ذلك المزاج على حد واحد
والا كان جميع افراد النوع الواحد متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين
الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع
فهو اعتداله النوعي والحق انه اعتداله بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه ولكل نوع ايضا مزاج
واقع فيما بين ذلك العرض اي يكون في حاق وسطه هو اليق الامزجة الواقعة في ذلك العرض
وبه يكون حاله فيما خلق له من صفاته وآثاره المختصة به اجود وذلك اعتداله النوعي بالنسبة
الى ما يدخل فيه من صنف او شخص ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك
النوع ولا يكون ايضا حاصلا له الا في اعدل احواله وكذا الثلاثة الباقية فالاعتدال الصنفي
بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لائقا بصنف من نوع مقيسا الى امزجة سائر اصنافه وله
عرض وطرفين هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف
وبالقياس الى الداخل هو مزاج واقع في حاق وسط هذا العرض وهو اليق الامزجة الواقعة
فيما بين طرفيه اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص منه
في اعدل احواله سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف ام لا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى
الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما وهو الاوفق به مقيسا الى الامزجة
الاشخاص الاخر من صنفه وله عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل هو الذي
يكون به الشخص على اجود حالاته والاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو
سالما وهو اللائق به دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض
الشخصي ومقيسا الى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على احسن احواله ثم اعلم انهم

اتفقوا

اتفقوا على ان اعدل الانواع اي اقربها بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لانه متعلق
النفس الناطقة وهي اشرف واكمل فلا بد ان يكون متعلقها اشرف اي اقرب الى الوحدة وابعد
من الكثرة حتى يكون بالواحد المبدع انسب فيكون باضافة الكمال اجدر واختلفوا في اعدل اصناف
بالنظر الى اوضاع علوية فقال ابن سينا سكان خط الاستواء لتشابه احوالهم من الحر والبرد لتساوي
ليلهم ونهارهم ابدا فينكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالاخرى فيكون مزاجهم
اقرب الى الاعتدال الحقيقي وكثير من المتاخرين على انهم سكان الاقليم الرابع فاعدل البقاع بحسب
اوضاع العلويات هو الاقليم الرابع عند الاكثرين قالوا لانا نراهم احسن الوانا واطول قدودا واجود
اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك يتبع المزاج واعترض الامام عليهم بان ما ذكرتم تابع للاعتدال الطبي لا
الحقيقي الذي كلامنا فيه واجيب بان مزاج الانسان اقرب الى الاعتدال الحقيقي فان كان مزاج هؤلاء
اكثر توفرا لما ينبغي للمزاج الانساني كان اقرب اليه واعدل واعدل الاشخاص اعدل شخص من اعدل صنف
واما الاعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذي للانملة سيما التي للسبابة فلذلك يحكم بها على الملموسات
والحاكم ينبغي ان يكون متساوي الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل ثم بعد الفراغ عن المزاج واقسامه وما
يتعلق به شرع في اقسام الممتزج وهي ثلاثة لان الممتزج ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع
تحقق مبدأ الحس والحركة الارادية فهو الحيوان او لا مع تحقق مبدأ الحس والحركة فهو النبات والا لم يتحقق
فيه مبدأ التغذية والتنمية فالمعدني وانما اعتبر تحقق المبدأ المذكور اذ لا قطع بعدمه في النبات
والمعدني بل ربما يدعى الشعور والارادة للنبات لامارات مثل ميل عروق الاشجار الى جهة
الماء وميل اغصانها من نبات الموانع الى الفضاء وهو المعدني اما ذائب مع الانطراق اي مع
قابل الضرب بالمطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق كالاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب
والحديد والنحاس والخارصيني قيل هو جوهر يشبه بالنحاس يتخذ منه المرايا او ذائب مع الاشتعال
كالكبريت او ذائب بدونهما اي بدون الانطراق والاشتعال كالزاج واما غير ذائب اما لفرط الرطوبة
كالزيبق او لفرط اليبوسة كالياقوت والطلق والزرنيخ في ذلك واذا عرفت من المعادن فاعلم

شائعاً في النبات ترقياً من حدود الى الاوسط الذي يشارك النبات لا اختصاصه بزيادة اعتدال لا توجد
في معدنه الحيوان في الاحتياج الى قوى طبيعية سميت بها بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل
بغير ارادة منها القوة الغاذية التي لابد منها في بقاء الشخص مدة حياته بتحويل الغذاء الى مشاكلة
المغتذي بدلاً لما يتحلل عنه وتخدمها قوى اربع اولى الجاذبة التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء
والثانية الماسكة التي تمسك الغذاء المجذوب الى ان يهضمه الهاضمة وهي التي تعد الغذاء والثالثة الهاضمة م
لان يصير جزءاً بالفعل من العضو والرابعة الدافعة التي تدفع الغذاء المهيأ لتغذية عضو اليه
وتدفع الفضل الغير الملائم للعضو عنه ولولا دفعها اياه لم يخل شيء من الاعضاء عن اخلاط التي
تفسده واول مراتب الهضم الذي هو فعل الهاضمة يعني للهضم مراتب اربع اولها في المعدة وثانيها
في الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة ثم المرتبة الثانية منها في الكبد ثم الثالثة في العروق ثم
الرابعة في الاعضاء ومنها اي من القوى الطبيعية النامية وهي القياس المنمية لان فعل القوة
هو النماء والنامي انما هو الجسم وبالجملة هي التي تدخل الغذاء في اجزاء الجسم فتضمه اليها
فتزيد في اقطاره الثلاثة الطول والعرض والعمق بنسبة طبيعية او بنسبة تقتضيها طبيعة
الشخص حتى يبلغ له تلك القوة الى غاية النشو فيه فخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية والسمن لانه
قد يكون بعد كمال النشو ايضاً كالورم وانما يحتاج الى تلك القوة لتكميل الشخص ووصوله الى كماله ومنها
القوة المولدة التي يحتاج اليها لبقاء النوع وهي قوة تحصل من الغذاء بعد الهضم التام ما يصلح
ان يكون مبدأ ومادة لشخص آخر من نوع المغتذي وتفصله اي ما يصلح مبدأ الى اجزاء مختلفة
وتفيد الهيئات اللائقة به والمحققون على ان هذه الافعال الثلاثة مستندة الى قوى ثلاث
والمولدة اسم للقوى الثلاث وقد يستند هذا الفعل الاخير الى قوة اخرى تسمى مصورة فيخص
المولدة بالتحصيل والتفصيل ثم انهم اضطربوا في ان تعدد هذه القوى الطبيعية كلها بالذات
او بمحض الحيثيات والاعتبارات وما تقرر عندهم من ان اثر الواحد لا يكون الا واحداً فانما
هو في الواحد في جميع الجهات واضطربوا ايضاً في ان الجامع للاجزاء والحافظ لها والمدبر لها الى ان

يتم التشخص

يتم التشخص ماذا فقيل ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى في ذلك المزاج فيتدبر بنفس
الام الى ان يستعد لقبول النفس ثم انها بعد حدوثها تصير حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء
بطريق الغذاء وقيل ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ له لاجتماع اولاً القوة
المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتحيروا في كيفية صدور هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام
المخصوص وفي كيفية صدور الصور العجيبة والاشكال الغريبة والالوان المختلفة التي تشاهد في انواع
النبات والحيوان من القوى الطبيعية التي هي اعراض قائمة بالاعضاء لا يتصور لها قدرة وارادة وعلم و
التجأوا اخراً الى الخالق القدير والحكيم الخبير ولما فرغ من النبات شرع في الحيوان فقال وتخص
الحيوان بقوى نفسانية نسبت الى النفس الحيوانية والناطقة اي ... القوى في الانسان الا ... منها
في سائر الحيوانات مدركة ومحركة احتيج اليهما لطلب النافع ودفع الضار وذلك بادراكهما
والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار فالمدركة مقدمة على المحركة لكون الحركة تابعة للارادة
التابعة للادراك الحواس الظاهرة باعتبار محالها او مدركاتها والباطنة وتركنا الكلام في القوى
المشتركة بين الانسان وسائر الحيوانات والقوة النطقية المدركة للكليات مختصة بالانسان وانما
قدم الظاهرة لظهورها وكونها متفقاً عليها فمن الظاهرة قوة اللمس وهي قوة سارية في البدن
بها يدرك الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والملاسة والخشونة الى غير ذلك واحتياج الحيوان
الى هذه القوة اكثر من الاحتياج الى غيرها ولذلك كثيراً ما يبطل حس الذوق او غيره ويبقى
الحيوان حيواناً بخلاف اللمس ومنها قوة الذوق وهو تالي اللمس في النفعة حيث يفعل ما به
يتقوم البدن وهو اختيار الغذاء ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة وهي قوة منبثة
اي منتشرة من بثه اذا نشره في العصب المفروش على جرم اللسان بها اي بتلك القوة يدرك
الطعوم ولا بد من الرطوبة العذبة اي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها ومنها قوة الشم
وهي قوة في زائدتي مقدم الدماغ اي النابتتان من مقدم الدماغ كحلمتي الثدي بها
يدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بها الاقرب فالاقرب الى ما يحاذي ومحل هذه القوة فيه ركها

لا بانفصال الاجزاء عن ذي الرائحة كما زعم البعض فان ذلك المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم
ذلك مدة بقائه ولا ينقص وزنه ولو كان بانفصال الاجزاء لانتقص واحتج الخصم بوجهين الاول ان حرارة
تهيج الروائح وتنشرها والبرد يخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحليل قلنا لا نسلم لم لا يجوز ان يكون
ذلك لتاثير الحرارة في الهواء واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة وتاثيرها في ذلك واعدادها للشم
والثاني ان التفاحة تذبل من كثرة الشم فلولا انه يتحلل شيء منها لم يكن كذلك قلنا ذبولها من
وصول النفس وكثرة اللمس ومنها قوة السمع وهي قوة مودعة في عصب باطن الصماخ يدرك بها الاصوات
بوصول الهواء الحامل للاصوات الى ذلك العصب ومنها قوة البصر وهي قوة مودعة في التجويف الذي في ملتقى
العصبتين المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ المتقاربتين الى ان تتلاقيا ثم تفترقان بعد التلاقي
الى ان تتأديا الى العينين فتنفذ اليمنى الى العين اليمنى واليسرى الى اليسرى يدرك بها الاضواء والالوان
وبتوسطها سائر المبصرات اما بالانطباع اي انطباع صورة المرئي في العين او بخروج الشعاع
من العين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المبصر ولكل من الانطباع وخروج الشعاع
امارات فللاول منها ثلث امارات الاولى ان العين جسم صيقلي نوراني فان نور العين مرئي
في الظلمة اذا حك المتنبه من النوم عينه وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه
فان انطباع الشبح في الصيقل المقابل ضروري كما في المرآت ورد بان هذا انما يفيد انطباع الشبح
في العين لا كون الابصار به والثانية ان سائر الحواس انما يدرك بان يأتيها المحسوس لا بان
يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلا جامع والثالثة ان صورة الشمس
قد تبقى زمانا في عين من اطال النظر اليها ثم اعرض عنها وما ذلك الا للانطباع ورد بان صورة
المرئي باقية في الحس المشترك كما سيأتي في اثبات الحس المشترك لا في الباصرة وللثاني اي خروج
الرؤية بخروج الشعاع ان الرؤية تتفاوت بتفاوت الشعاع فان البعيد من كثر شعاع بصره
كان ادراكه للبعيد اصح ولان الحركة في المسافة الطويلة تقتضي رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع
لما تفاوت الحال ولانه ايضا انه يشاهد في الظلمة انفصال النور من العين واشراقه على الانف

فان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح ومن ادرك البعيد لتفرق الشعاع صح

وانه

وانه يشاهد عند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية اتصلت بين العين والسراج واعترض
بان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انفصال زمان يتحرك فيه الشعاع
الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان تفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا كلما فتحنا العين
ابصرنا الثوابت وعندنا ان الرؤية بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين ولا يشترط بشيء وما يقال هو
قول الفلاسفة وتبعهم المعتزلة انه يشترط في صحة الابصار بعد سلامة الحاسة وبعد القصد
الى الاحساس وحضور المبصر عند الرائي كونه اي المبصر كثيفا مانعا من نفوذ الشعاع فيه
لا يقال فعلى هذا يجب ان لا يكون مثل الزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه لانا نقول
بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى كالهواء الصافي وبعضها
ليس بتلك المثابة بل له حظ من الكثافة واللطافة والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم
للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا مضيئا اما من ذاته او من غيره مقابلا
للرائي او في حكمه كما في رؤية الانسان وجهه في المرآت بلا حجاب بين الرائي والمرئي ولا افراط
قرب فان المبصر اذا قرب من البصر جدا ابطل الابصار ولا افراط بعد هذا يتفاوت بحسب
قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكونه فلا مرا
صغر ولا سبب غلط للرؤية فانا نجد انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط
ثم الجواز ان يخلق الله الرؤية بدون هذه الشرائط وعدم الوقوع لا يدل على الامتناع وكذا دعوى
لزومها اي الرؤية عند تحقق تلك الشرائط ممنوعة اذ يمكن مع تحقق هذه الشرائط ان لا يخلق
الله تعالى الرؤية كما حجب اوليائه عن اعدائه في مواطن كثيرة يشهد عليه التواتر وفي شرح
المقاصد منهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن وهذا التعلق
المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الآخرة ثم اثبات
الحواس الظاهرة ظاهر لما ان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات وتعلقها بخصوصيات
الآلات واما ما هو من الحواس الباطنة فانما يثبت بالبرهان وهي كالظاهرة خمس منها

وفي بعض النسخ او سبب غلط فح (?) العبارة الى المقدر (?) ... زيد بعد حصار (?) ... الغلط يحصل سبب الرؤية كما في الاحول

الحس المشترك وهي القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة بالتأدي اليها من طرق الحواس فهي
واثبات هذه بدليل الحكم بالبعض من المحسوسات على البعض ايجابا او سلبا كالحكم بان هذا الملون هو هذا
الملون فان الحاكم بالنسبة لا بد ان يحضر عنده طرفان المحكوم عليه وبه حتى يمكنه ملاحظة النسبة
بينهما وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة فان قيل الحاكم هو العقل قلنا سيجيء
ان مدرك الجزئيات عندهم ليس الا قوى جسمانية ولقائل ان يقول فانقول في حكمنا بان زيد انسان
اذ لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات فالمدرك للجزئي هو المدرك للكلي والا بطل قولكم الحاكم لا بد
ان يحضر عنده الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب ان
هناك قوة جسمانية ترتسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده اجيب بان تحضيرها عند العقل
لا يجب ان يكون باجتماعهما في قوة واحدة وبدليل مشاهدة النائم والمريض على حسب مشاهدة الامور
الموجودة ما ليس وجوده في الخارج والا لرآها كل سليم الحس فهي في مدرك جسماني لا عقلي لان
الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية وليس حسا ظاهرا لتعطلها في النوم ولان الاكمه ربما
كان مغموض العين فوجب ان يكون حسا باطنا ولك بما قررناه سابقا تمكن على نقض هذا الدليل
ايضا وبدليل مشاهدة القطرة النازلة خطا مستقيما ومشاهدة الشعلة الجوالة التي تدار
بسرعة شبه دائرة وليست القطرة والشعلة في الخارج الا نقطة متحركة لا خطا ودائرة فهي
في الحس وليس في الباصرة لانها انما تدرك الشيء حيث هو حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه
فيه بل في مكانه فهي قوة اخرى سوى الباصرة وليس تلك القوة هي النفس لاستحالة اتصافها بالة
فهي قوة جسمانية باطنة ولقائل ان يقول يجوز ان يكون لارتسامه في الباصرة وقولكم ان الباصرة
لا تدرك الشيء الا حيث هو ممنوع اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد الا الظن فنقول لم لا يجوز
ان ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز وقبل ان ينمحي هذه الصورة عنها ينطبع فيها صورته
في حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان في الباصرة شعرت بهما على انهما صورة واحدة لشيء واحد ممتد
على الاستقامة او الاستدارة وايضا الارتسام ما لا مقدار له في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصور

فيها

فيها حلول الاعراض في محالها وهو ممنوع ومنها الخيال وهي القوة التي تحفظ صور المحسوسات المرتسمة
في الحس المشترك اذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم
فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا ولم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين الضار والنافع
واثبات هذه بدليل انها اي صور المحسوسات تزول عن الحس المشترك لا بالكلية بحيث يحتاج الى
احساس جديد كما في النسيان بل مع سهولة الاستحضار بادنى التفات كما في الذهول فلا بد انها
مخزونة في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك منها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان
واعترض بانه يجوز ان لا تكون مخزونة في الحس المشترك ويكون الحضور وعدمه بالتفات النفس
والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يتبين فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا
منهما حضور الصورة المحسوسة في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل
المبصر ليس ابصارا ولا تخيل الذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس
الظاهرة والتخيل من جهة الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس الظاهرة
والغيبة عنها ومنها الوهم وهي القوة التي بها ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة
والمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة كالعداوة الجزئية التي يدرك بها الشاة من الذئب فتهرب عنه
والمحبة الجزئية التي تدرك بها السخلة من امها فتميل اليها فتكون تلك المعاني جزئية بدليل
على مغايرة القوة المدركة لها للنفس بناء على انها لا تدرك الجزئيات مع وجوده في الحيوان
العجم كادراك الشاة معنى في الذئب ثم انهم قالوا هي التي تحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحلو ويتجه
عليه ان النسبة التي بينهما ان كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا ان طرفيها
مدركة بالحس المشترك والحاكم لا بد ان يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم فلا يجوز ان يكون
الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك فتأمل ومنها الحافظة لاحكام الوهم كالخيال للحس
المشترك ووجه تغايرهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظ للمعاني وتسميها
قوم ذاكرة اذ بها التذكر او ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه ومنها المتصرفة وهي القوة التي

تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها وتصرفها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل
انسان ذي راسين وانسان عديم الراس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وتصور بعد وصل نقيا والعكس
وهذه القوة تسمى باعتبار استعمال العقل وحده او مع الوهم اياها مفكرة وباعتبار استعمال الوهم من غير
تصرف عقلي تسمى متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها
اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطانة
تلك القوى فلها ان تتصرف في مدركاتها وتستعملها بما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة
فينازعها فيها ويحكم عليها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقط فقد فاز فوزا عظيما
والمحل للحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ وللخيال مؤخره وللمتخيلة البطن الاوسط من الدماغ
وللوهم مقدم البطن الاخير منه وللحافظة مؤخره وانما علم ذلك بدليل الاختلال باختلال المحال
فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة دون غيرها ولولا اختصاص كل بمحله
لما كان كذلك ومنها من مبادي القوى محركة تشرع في التحريك والمراد بها القوة الفاعلة للحركة وتبعثه
عليها الآلات المتحركة هي التي يكمل بها الادراك سواء كانت محركة او معينة في وجود الفعل ومنها
قوة شوقية وهي اما تبعث على جلب المنافع او تبعث على دفع المضار وتسمى القوى الباعثة
على جلب المنافع شهوانية وتسمى الثانية الباعثة على دفع المضار غضبية ومنها قوة فاعلة
بتمديد الاعصاب وتقريبها للاعضاء الى جهة مبدئها كما في القبض اليد مثلا او تبعيدها
وتقريبها الى خلاف جهة مبدئها اي مبدئها كما في البسط لها مقالة ثانية في المجردات وفيها
مباحث البحث الاول في النفس وتسمونها الحكماء الفلكية فانهم اثبتوا للافلاك ايضا نفوسا
مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل الجزئيات وانسانية وقد تطلق النفس على مبدأ آثار
النبات والحيوان فتسمى نفسا نباتية وحيوانية ثم اختلف العقلاء في النفس الانسانية والمعتمد عند المتكلمين
ان النفس الانسانية جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه البدن لطيف حي لذاته ساري في البدن
سريان الماء في الورد والنار في الفحم لا يتبدل ذاته ولا يتطرق الانحلال اليه باقيا في البدن حيا الى انتقاله عنه الى عالم الارواح

موت

موت وهذا مذهب جمهورهم او اجزاء اصلية التي لا يتطرق عليها التحلل باقية منها الباقية من اول العمر
الى آخره وهذا مذهب كثير منهم والمعتمد من راي المحققين من الفلاسفة وبعض المتكلمين
انها جوهر مجرد في ذاته متصرف في البدن لنا في اثبات انها جسم وجوه احدها ان المدرك
للكليات وهو النفس بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا زيد انسان
والحاكم بين الشيئين لا بد ان يتصورهما ومدرك الجزئي ههنا هو الجسم ليس الا لانا نعلم بالضرورة
انا اذا مسسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات
يدرك الجزئيات مع الاتفاق على عدم اثبات النفس المجردة لها ورد بانا لا نسلم ان المدرك
لهذه الحرارة هو العضو بل النفس لكن بواسطته ونحن لا ننازع في ان المدرك للكليات والجزئيات
هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بالآلات ودفع هذا الرد بانه يلزم اثبات
النفوس المجردة لسائر الحيوانات وانما جعل احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات الانسان
للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت الثاني ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه
بانا وهو حقيقة النفس يتصف باوصاف الجسم كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحو ذلك من خواص الاجسام
فالموصوف بالاوصاف الخاصة بالجسم جسم ورد بان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن قد
يشار به الى البدن ايضا لشدة ما بينهما من التعلق الثالث من الوجوه ان نسبة المجرد الى الابدان
على السواء فيجوز ان ينتقل من بدن الى آخر فلا يصح ان يقطع بان زيد الآن هو الذي كان بالامس ورد
بانا لا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق بمزاجه ولعدم المادة تلك النفس
بحسب استعداده الحاصل باعتدال الخاص الرابع ظواهر النصوص من الكتاب والسنة كدلالته على انها
تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول في النار وانما قال ظواهر
النصوص لاحتمال التاويل وكونها على طريق التمثيل احتج القائلين بتجرد النفوس بوجوه احدها
بتعقلها وتصورها ما تكون علة لما ليس بمادي كالجواهر المجردة وان لم نقل بوجودها في الخارج
اذ ربما يعقل المعنى فيحكم بانه موجود وليس بموجود ويمتنع حلول صورة المجردة في مادي فيما لا يكون بنفسه

ومقدار كالمعاني الكلية التي لا يمتنع نفس تصورها عن وقوع الشركة فانها يمتنع اختصاصها بشيء من مقادير
والاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك عنه المادي في الخارج بل يجب تجريدها عن جميع ذلك
والا لم تكن متناولة لما ليس له ذلك والحلول في المادي يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير والاوضاع
ولما لا يكون بقابل للانقسام كالوحدة والنقطة وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال فلو لم تكن النفس
مجردة لم تكن محلا لشيء من ذلك والجواب ان مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند الخصم
منها ان تعقل الشيء يكون بحلول صورته في العاقل لا بمجرد اضافة بين العاقل والمعقول ومنها
ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة ولم يجز ان يكون جوهرا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزى ومنها
ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة يمتنع حلولها في المادي ومنها ان الحال فيما له
مقدار وشكل ووضع معين يجب ان يكون متصفا بها ولم يجز ان يكون [illegible] في ذاته غير متصف بها ومنها
ان الشيء اذا لم يقبل الانقسام كانت صورته العاقلة كذلك فلم يجز ان تكون منقسمة بانقسام المحل
العاقل الثاني من وجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها متصفة بصفة لا توجد في الماديات وكل ما هو
كذلك مجرد بالضرورة بيان الصغرى انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا تضعف بكثرة الافعال
والادراكات بل ربما تصير اقوى واقدر على الادراك ولا تضعف بضعف الاعضاء ولا شيء من القوى
الجسمانية كذلك يشهد بذلك التجربة ورد بالمنع لجواز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر
القوى مع كونها مادية الثالث من تلك الوجوه ان القوة العاقلة لو كانت في جسم سواء كانت
في جميع البدن او بعض اعضائه كالقلب لكانت اما عاقلة لذلك الجسم دائما او غير عاقلة له دائما والتالي باطل
لان البدن واعضائه كالقلب مما يعقل تارة ويغفل عنه اخرى بحكم الوجدان وجه اللزوم انه اما
ان يكفي في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه عند القوة العاقلة اولا بل يتوقف على حضور صورة منه
كادراك الامور الخارجية فان كفى في تعقله حضوره بنفسه عند العاقلة لم ينقطع التعقل لوجوب
وجود المعلول عند تمام العلة ضرورة ان الجسم حاضر بذاته عند العاقلة وان لم يكف فيه حضوره
بنفسه بل يتوقف على حضور الصورة منه لم يحصل تعقله دائما لانه لو كانت القوة العاقلة في جسم

لكانت

لكانت تلك الصورة حاصلة فيه ايضا فلزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشيء واحد اعني الصورة الخارجية
لذلك الجسم والصورة التي تحصل له بالتعقل وذلك محال لامتناع تعدد الصورة لشيء واحد لان الاشخاص المتحدة
الماهية يمتنع تغايرها من غير تغاير المواد والجواب ان مبنى هذا الاحتجاج على ان ليس الادراك بمجرد اضافة بين المدرك والمدرك
بل لا بد له من حضور صورة منه عنده والا لجاز ان يكون حضور الصورة العينية لذلك الجسم كافيا في تعقله ولا يحتاج
الى انتزاع الصورة بل الى حصول شرائط تلك الاضافة ولو سلم فلا نسلم الاجتماع لان قيام الاصلية بمادة الجسم
وقيام المنتزعة بالجسم نفسه ولو سلم فانما يمتنع الاجتماع من جهة ارتفاع التمايز وهذا الامتياز باق لان قيام المنتزعة
بواسطة النفس بخلاف الاصلية ثم ان النفوس متماثلة اي متحدة في الماهية وهذا لازم على القول بانها
والاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض واما القائلون بالتجرد فذهب جمهورهم الى انها متماثلة متحدة الماهية
لوحدة حدها بالجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية ولا يخفى ضعفه لان مجرد التحديد بحد واحد لا يوجب
الوحدة النوعية اذ المختلفة الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة وقيل انها
مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية واما بمعنى ان يكون كل
فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك اثنان منها بالحقيقة فلم يقل به قائل صريحا كذا في
شرح المقاصد نقلا عن ابي البركات وانما كانت مختلفة الماهية لاختلاف لوازمها مثل الذكاء والبلادة
والبخل والسخاوة وغير ذلك واختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزوم والجواب انه يجوز ان يكون لاسباب
لا نطلع عليها واتفقوا على ابديتها الى ما يشاء الله تعالى وقد يستدل بذلك على قدمها تقريره ان النفس
لو كانت حادثة لم تكن ابدية والتالي باطل بالاتفاق وجه اللزوم ان كل حادث قابل العدم ضرورة كونه مسبوقا
بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية لان معناه دوام الوجود فيما يستقبل ورد بانه ان اريد انه قابل
العدم اللاحق فنفس المتنازع وان اريد انه غير فلا ينافي دوام وجوده لدوام علته وكذا يستدل على قدمها
باستغنائها عن المحل لانها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لما ان كل حادث مسبوق بالمادة ورد
بمنع الملازمة فان قوله ان كل حادث مسبوق بالمادة على تقدير تمامه لا يفيد قدمها بل يلزم تعطلها
قبل البدن بخلاف ما بعد المفارقة عن البدن فانها تكون في شغل شاغل لانها تكون متلذذة بكمالاتها او متألمة
برذائلها وجهالاتها [illegible] بعد تسليم ان لا تعطل في الوجود بان التعطل لاكتساب الكمال شغل فلا تكون
وبانها لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها لو انقسمت اي وحدت

في الازل امتنع تعددها بعد التعلق بالبدن لاستلزامه التجزي والانقسام ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار
وحجم فلا تكون مجردة على انه بالتجزي تبطل تلك الهوية الواحدة القديمة وتحدث هويتان اخريان فيلزم المطلوب
اعني كون النفوس المتعلقة بالابدان حادثة ولا الى الثاني لانها لو تعددت في الازل فتمايزها بالماهية او لوازمها
ينافي التماثل اما الاول فظ واما الثاني فلان التمايز بلوازم الماهية يستلزم التمايز بالماهية وتمايزها بالحل
فيما كالتشخص نحو فيها يستلزم التعدد لان ذلك انما يتصور بعد التمايز ليكون الحال في هذه مغايرا للحال في تلك فتعليل
التمايز بذلك دور وتمايزها بالعوارض انما يتصور بان يكون قبل كل بدن ببدن لان اختلاف العوارض انما يكون بحسب
تغاير المواد لان تعدد افراد النوع الواحد معلل بقابلية والاعراض المكتنفة به ومادة النفس هي البدن فتكون متعلقة
قبل هذا البدن ببدن آخر وهلم جرا وهذا يستلزم التناسخ وانتقالها من بدن الى آخر ويستلزم قدم الجسم
وكلاهما بط ثم ان كل نفس تعلم بالضرورة ان ليس معها في هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها تدبير وتصرف
في بدن آخر فهي مع الابدان على التساوي ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد
اما على سبيل الاجتماع فظ واما على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى آخر فلانها لو تعلقت قبل ذلك
البدن ببدن آخر انتقلت منه اليه لتذكرت بعض احواله لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة
بجوهرها التي لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم بط قطعا واعترض بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن
التعلق بذلك البدن المنتقل منه شرطا ولا الاستغراق في تدبير البدن المنتقل اليه مانعا وطول العهد منسيا
وايضا لو تعلقت قبل ذلك البدن ببدن وانتقلت منه اليه لاجتمعت في المنتقل اليه نفسان منتقلة وحادثة
لان تمام المزاج وحصول الاستعداد يقتضي حدوث النفس الاخرى من المبدء لعموم الفيض واعترض بان ذلك
مبني على حدوث النفس وعلى كون الفاعل موجبا لا مختارا وعلى كون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع
اصلا والكل في حيز المنع وعلى تقدير تسليم المقدمات يرد على الوجهين انهما لا يدلان على ان النفس بعد مفارقة البدن
لا ينتقل الى بدن انساني ولا يدلان على انها لا ينتقل الى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض
التناسخية وسماه مسخا ولا الى النبات على ما جوزه بعضهم وسماه فسخا ولا الى الجماد على ما جوزه بعض آخر وسماه
رسخا ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة كذا في شرح المقاصد وعلى غاية التناسخية انه لو لم يتعلق
النفس بالبدن لكانت معطلة ولا تعطل في الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعتان كما مر وان شان النفس
وما جبلت عليه الاستكمال فالاستكمال لا يكون الا بالتعلق لان ذلك شان النفس والا لكانت نفسا بل عقلا

الاستكمال بمعرفة التعلق

ورد

ورد بانه ربما كان الشيء طالبا للكمال ولا يحصل له لعدم الاسباب والادوات كذا في شرح المقاصد اقول حاصل
الرد منع ان الاستكمال بمعنى طلب الكمال لا يكون الا بالتعلق وان اريد بالاستكمال تحصيل الكمال فلا نسلم ان شان
النفوس الاستكمال ولا يلزم منه عدم الفرق بين النفس والعقل وما ثبت بالشرع من المسخ والحشر ليس من التناسخ
لان التناسخ هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق في الدنيا بابدان اخر للتدبير والتصرف والاستكمال
لا ان يتبدل صور الابدان كما في المسخ او يجمع اجزاؤها الاصلية بعد تفرقها فترد اليها النفوس كما في المعاد
وما يقال من ان النفوس الكاملة تتصل بعالم العقل والحس وان النفوس الناقصة تتعلق بابدان حيوانات
تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وفيما تمكنت فيها من الهيآت معذبة بما يلحقها فيها من الهوان فتكمل
مثلا يتعلق نفس الحريص بالخنزير والعجب بالطاووس والشرير بالكلب والسارق بالفارة وتكون متدرجة
في ذلك بحسب الانواع والاشخاص من ترك بدن الى بدن هو ادنى في تلك الهيئة المناسبة مثلا يتعلق نفس
الحريص من الخنزير الى ما دونه في ذلك الى ان تتخلص من الظلمات بمجرد حكاية لا دليل عليه ثم النفوس سواء
مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار وثابت بالشرع بقاؤها ووافقت الحكماء على ذلك
بناء على استنادها الى القديم اما استقلالا او مع شرط ازلي وما ثبت قدمه امتنع عدمه او بشرط حادث كالمزاج
فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط في الحدوث دون البقاء وعليه منع ظ وبناء على ان قوة الفناء
والفساد بمعنى امكانه الاستعدادي تفتقر الى محل والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون
بعينها محلا لقوة الفناء لان القابل يجب مع المقبول ومحال ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء وانما
قال بمعنى امكانه الاستعدادي لانها بمعنى الامكان الذاتي لا يقتضي وجود محل **فصل** لا نزاع في ان مدرك
الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فهو عندنا النفس ايضا لانها
الحاكمة بها وعليها ولان ما يشير اليه كل احد بقوله انا هو معنى النفس نحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان وانه ليس به
هذا الفرس وان هذا اللون حامض وهذا الكاتب لا غيره فيكون المحكم بين الكلي والجزئي او بين الجزئيات والحاكم
بين الشيئين لا بد ان يدركهما ولان كل نفس يعلم بالضرورة ان لها السمع والابصار وان كانا باستعمال
الالة في السمع والابصار ادراك الجزئيات وعند الفلاسفة الحواس للقطع بان الابصار للباصرة والسمع
للسامعة والذوق للذائقة والشم للشامة واللمس للامسة وان انتفاءها اي انتفاء القوة انتفاء لادراك
بالفعل فلو لم يكن مدرك الجزئيات هو الحواس لما كان الامر كذلك واللازم بط بالتجربة وللقطع بان ما يمنع

العقل والنفوس المتوسطة
الاستكمال بالجسم
تتعلق بابدان
سماوية
متناسبة
عالم

ارتسامه في المجرد من اشياء ذوات اوضاع ومقادير كثيرا ما يتخيل فدل ذلك على ان المدرك لها ليست
النفس المجردة والقول بانها لا تدرك الجزئيات بالذات بل بالآلات كما صرح به المتأخرون يرفع النزاع بيننا
وبينهم الا انه يقتضي ان لا يبقى ادراك للجزئيات عند فقد الآلات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط
والشريعة بخلافه ويخدش القول بالصورة لانها اما ان تكون حاصلة في النفس ايضا فيعود المحذور اعني
ارتسام صورة الجزئي والمحسوس في المجرد واما ان لا تكون حاصلة فيها بل في الآلة فقط فلا بد من تحقيق انه
يحصل للنفس نسبة بها ادراكا وانها ان كانت اضافة مخصوصة فلم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات من غير
افتقار الى الصورة **فصل** في بيان قوى النفس لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغير والفعل كما سبق كذلك
يطلق على مبدأ التغير والانفعال اذا عرفت هذا فاعلم ان قوة النفس باعتبار كونها مبدأ لتغيرها وتأثرها
عن مبدئها للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا والمشهور ان مراتبه اربع الاولى العقل
الهيولاني الذي شأنه الاستعداد المحض للادراكات من غير حصول شيء بالفعل سميت بالعقل الهيولاني
تشبيها لها بالهيولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة اياها والمرتبة الثانية العقل بالملكة الذي له استعداد
تحصيل النظريات بحصول الضروريات وتسمى عقلا بالملكة لانها حصل لها بسبب الضروريات ملكة الانتقال
الى النظريات ويختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والثالثة
العقل بالفعل الذي له التمكن في استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى تجشم كسب جديد لكونها
مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات وانما تسمى به لشدة قربه من الفعل والرابعة العقل المستفاد من العقل
الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل الكمال وهو الذي هو حضور النظريات عنده مشاهدة بحيث
لا تغيب اصلا هذا وباعتبار تأثيرها في البدن والتكميل اي تكميل جوهر البدن وان كان ذلك عائدا الى تكميل
النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا وهي قوة الاستنباط اي قوة
بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرف في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز
مصالحه التي يجب الاتيان بها عن المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لانتظام امر المعاش والمعاد وبذلك
ويتفرع على الاول يعني على القوة النظرية الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة احوال الاشياء كما هي عليه في نفس الامر
بقدر الطاقة البشرية فائدة هذا القيد اما الاشعار بالتدليل على ان الحكمة معرفة جميع الاشياء كما يشعر
به تعريف المحلى باللام لانها معرفة الاشياء بمقدار اهلية البشر واما الاشارة الى انه لا يلزم ان تكون تلك المعرفة

واصلة

واصلة الى اعلى المراتب اعني مرتبة حق اليقين بل بقدر الطاقة واصلة ام لا كذا قيل ويتفرع على الثاني يعني على
القوة العملية الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغي اي على الوجه الذي يقتضيه العقل السليم
كذلك اي بقدر الطاقة البشرية وفسروا الحكمة على ما يشمل القسمين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل
في كمالها الممكن علما وعملا الا انه لما كثر الخلاف في شأن الكمال وفي كون الاشياء كما هي والامور على ما ينبغي
لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزة الباهرة انه على هدى من الله تعالى فكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة
لكن لا بمجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه اهل
من ان الحكمة المشار اليها بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه ومن ههنا يقال
ان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا وقد يقسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية
فيقال العملية لمعرفة ما يتعلق باختيارنا وقدرتنا وغايتها العمل وتحصيل الخير والنظرية لمعرفة غير ذلك
وغايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلاثة اقسام فالنظري الى الالهي والرياضي
والطبيعي لانها ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث تتعلق بالمادة تصورا ووجودا فهو العلم الطبيعي
وان كانت من حيث التعلق بها وجودا لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح وغيرهما مما يتعلق
بها ويفتقر اليها في الوجود دون التصور وان كان من حيث عدم التعلق بها لا في الوجود ولا في التصور
فالالهي ويسمى بالعلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق والعملية
الى علم تهذيب الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدن فانها ان كانت علما ومعرفة تعلقت
باصلاح شخص بانفراده فعلم تهذيب الاخلاق او معرفة تعلقت باصلاح اهل المنزل فعلم تدبير المنزل او
معرفة تعلقت باهل المدينة فعلم سياسة المدن ثم ان الخلق وهو ملكة يصدر عن النفس بسببها
افعال بلا روية لمن يكتسب شيئا من غير ان يفكر في حرف حرف كما سبق ينقسم الى فضيلة هي مبدأ لما هو
كمال ورذيلة هي مبدأ لما هو
نقصان والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلاث قوة بها تعقل
ما يحتاج اليه في تدبيره البدن وتسمى قوة عقلية ملكية وقوة بها تجذب ما ينفع البدن وتسمى
قوة شهوية بهيمية وقوة تدفع بها ما يضر البدن وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل من القوى
الثلاث فضائل هي الاوساط ورذائل هي الاطراف فاصول الاخلاق الفاضلة ثلاثة اعتدال القوة الشهوية
البهيمية وهي العفة واعتدال القوة الغضبية السبعية وهي الشجاعة واعتدال القوة النطقية

الملكية وهي الحكمة وهذه الحكمة غير التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر
عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة والغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التي وجودها
من افعالنا وايضا مغايرة للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى معرفة الاشياء مطلقا سواء كانت
مستندة الى قدرتنا اولا ومجموعها العدالة وهي افضل من كل واحد من اجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا
كمال اشرف من معرفة الله تعالى وصفاته والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها وليست هذه داخلة في
العدالة ولكل منها اي من القوى الثلث طرفا افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة الخمود الذي هو تفريط والفجور
الذي هو افراط وللشجاعة التهور الذي هو افراط والجبن الذي هو تفريط وللحكمة الجربزة التي هي افراط والغباوة
التي هي تفريط فاصول الرذائل ستة ولكل من الفضائل والرذائل فروع مذكورة في كتب الاخلاق

البحث الثاني في العقل احتجوا على وجوده بان اول المخلوقات لا يجوز ان يكون جسما لتركبه ولامتناع
صدور المركب عن الواحد الحقيقي لما مر ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا ان يكون هيولى او صورة للزوم علية
احديهما للاخرى اذ كل منهما لا يوجد بدون الاخرى فكون احديهما فاعلا للاخرى مح اما المادة فلان
شانها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تكون فاعلة بمشاركة المادة فيلزم تقدم المادة
على نفسها ولا ان يكون عرضا لافتقاره الى الغير فاعلا ايضا لامتناع وجوده بدون المحل فالمحل اما معلول
للعلة الاولى اعني الواجب فيلزم صدور الكثير اعني العرض والمحل عن الواحد الحقيقي واما للعرض فيلزم تقدم
الشيء على نفسه ولا ان يكون نفسا لانها لا تستقل بايجاد ما بعدها بل فعلها مشروط بالبدن فالبدن
الذي هو شرط الفاعلية اما معلول الواجب فيلزم صدور الكثير من الواحد الحقيقي او للنفس فيلزم تقدم
الشيء على نفسه فالحاصل ان ما يصح وجوده من العلة الاولى وايجاده للمعلول الثاني يجب ان
يكون جوهرا مجردا في ذاته وفعله وهو المراد بالعقل واحتجوا عليه ايضا بان علة الاجسام لا بد ان تشتمل
على كثرة لئلا يتعدد اثر الواحد الحقيقي ولا بد ايضا ان يستغني في ذاته وفعله عن الجسمية فلا يكون جسما
ولا عرضا ولا نفسا ولا مادة او صورة لئلا يفضي الى تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا
فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم ولذا كانت عقولا لا نفسا فذلك الجسم اما الجسم
الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او
صورة فلان كلا منهما لا يوجد بدون الاخرى ومجموعهما جسم فلو كان فاعل الجسم لا ولا احديهما

لكان

لكان قبل الجسم الاول جسم فيلزم تقدم الشيء على نفسه واعترض على الوجهين بانا لا نسلم امتناع
صدور الكثير عن الواحد وقد تكلمنا على دليله واحتجوا ايضا بان دوام حركات الافلاك ليس الا
لطلب شيء لان حركات الافلاك ارادية بزعمهم ولا يجوز ان يكون محسوسا لان طلب المحسوس اما ان يكون
لجذب الملائم او دفع المنافر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد ويمتنع الخرق والالتيام والكون والفساد
على الافلاك فتعين ان يكون معقولا معشوقا لان دوام الحركة الارادية انما يكون لفرط طلب يقتضيه محبة
مفرطة هي العشق فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او صفاته او نيل شبيه احدهما لا الاول لتعلق بالمعشوق
لكن ارادة نيل الذات او الصفة باطلة لما ياتي عن قريب فتعين ان يكون لنيل شبيه دائم بتعاقب
الافراد لا الى نهاية غير مستقر بحيث ينقضي شبه ويحصل آخر بمعقول لذاته او صفته متعلق بشبه كامل
هذا المعقول بالفعل لما ياتي في بيان احوال العقول لا يتناهى كمالاته الباعثة لدوام الحركة والا يلزم
الانقطاع او طلب المحال وذلك لانه اذا كان الحركة لنيل الذات او الصفة فاما ان يكون حاصلا فيلزم
انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وانقطاع الحركة محال لانها علة وجود الزمان او لا يكون حاصلا فلا بد
من الياس فيلزم الانقطاع او دوام طلب المحال وكذلك نيل شبه غير دائم او مستقر على ان نيل الصفة
فقط محال لامتناع انفكاكها عن المحل وليس هو الا ذلك المعقول الواجب لذاته والا لم يختلف الحركات
لامتناع تعدد الواجب فتعين العقل واعترض عليه بانا لا نسلم ان حركات الافلاك ارادية ولو
سلم وجوب دوام حركاتها ولا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او للدفع لم لا يجوز ان يكون لغرض آخر
او التشبه به او غير ذلك ولا نسلم انه يلزم من عدم نيل ذات المعشوق او حاله حصول الياس
ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المعشوق او حاله امرا غير قار يتحفظ نوعه
بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبه هذا ولما فرغ عن الاحتجاج على وجود العقل شرع في تعريفه فقال
والعقول جواهر مجردة عن المواد في ذواتها وجميع افعالها بخلاف النفس فانها وان كانت مجردة في ذاتها
لكنها مفتقرة في افعالها وزعموا انها لا تكون اقل من عشرة لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا
الى آخر الافلاك الثابتة بالدليل فتكون العقول الصادرة تسعة ومع المصدر عشرة وما في جانب الكثرة
فالعلم عند الله والعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير المدبر لعالم العناصر بحسب الاستعدادات التي تحصل
للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية ويسمى بالمدبر العقل الفعال لكثرة التاثير وافاضة الكمال والتصرف في

ولا نسلم استحالة الكون والفساد على الافلاك صح

الذي للنفس مع الابدان وزعموا انها ازلية لما ان كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض او
يتعلق بها كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك منحصرة انواعها في اشخاصها اذ تعدد الاشخاص لا يكون الا
بحسب المواد وما يكتنفها جامعة لكمالاتها بمعنى ان كمالاتها حاصلة بالفعل لان الخروج من القوة الى
الفعل لا يكون الا لما له مادة عاقلة لذواتها لانها حاضرة بماهياتها عندها وانها هو معنى التعقل
اذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية
المغايرة كما في الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا
والا لكانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل وعاقلة لسائر المجردات وجميع الكليات لامكان
تعقلها البتة لانتهاء الشوائب المادية واللواحق اللاحقة وكل ما يصح للعقول المجردة فهو حاصل لها بالفعل
لما مر وزعموا انها مبادي لكمالات النفوس فان الاخير من العقول وهو مسمى بالعقل الفعال يعطي النفوس
البشرية كمالاتها ويخرجها من القوة الى الفعل وان الموجب للحركة الشوقية للفلك هو العقل لا بطريق
المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من جهة التصرف فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوله
التي لا تتناهى ويقبولها منه وذلك الفيض وتأثيرها تأثيرا غير متناهيا على سبيل الوساطة دون المبدئية
لامتناع صدور الغير متناهي عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن مستمدا من مبدأ عقلي غير متناهي القوة
وانها مبادي للاجسام لما سبق ان علة الاجسام لا بد ان تشتمل على كثرة فلا يكون الواجب وان
يستغني في ذاته وفعله عن الجسمية فلا يكون نفسا وعرضا ولا جسما ولا شيئا من اجزائه فلا شك
ان للعقل وجودا وامكانا في نفسه ووجوبا بالغير فزعموا انه يصدر عن العقل الاول باعتبار وجوده
عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم لاسناد الاشرف الى الاشرف وهكذا
من العقل الثاني عقل ونفس وفلك الى ان ينتهي بالبرهان من وجود الافلاك ثم تدبير عالم العناصر
الى العقل العاشر وذلك لانها ليست متفقة الحقيقة حتى يلزم عدم اختلاف آثارها وزعموا
ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ولذلك جعل هذا البحث من مباحث العقول وزعموا
ان الجن ارواح اي جواهر مجردة لها تصرف وتاثير في اجسام العنصريات من غير تعلق بها تعلق نفوس
البشرية بابدانها كذا في شرح المقاصد وان الشياطين هي القوة المتخيلة في افراد الانسان حيث تسلطها
على القوة العاقلة وصرفها من جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات

فان ... النفس للاجرام الفلكية ... وان كان متحيزا ... للعناصر ... حكمة ... الارضية ... على تسليم ... [illegible] صح

واللذات

واللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان ان كانت خيرة
فهي الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح فهي الشياطين كذا ذكره في شرح المقاصد وزعموا
ان لكل فلك روحا كليا يدبر امره ويتشعب اي يفيض منه ارواح كثيرة متعلقة باجزائه واطرافه
كما ان النفس الانسانية تدبر امر بدن الانسان ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل
عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين
من حول العرش كذا في شرح المقاصد والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم وزعموا ان لكل
نوع من انواع الكائنات من الايام والساعات والجماد والمفاوز وانواع النباتات وغير ذلك روحا يدبر
امره يسمى بالطباع التام لذلك النوع يحفظه عن الآفات والمخافات فيظهر اثره في ذلك النوع ظهور اثر النفس
الانسانية في الشخص وعندنا ان الملائكة اجسام لطيفة قادرة على ان تتشكل باشكال مختلفة شانهم
الخير والطاعة كاملة في العلم والقدرة على الاعمال الشاقة مسكنهم السموات وهم رسل الله على انبيائه
يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام كذلك الا
ان منهم المطيع والعاصي والشياطين اجسام نارية شانهم الشر والاغواء والقاء الناس في الفساد بتذكير
اسباب المعاصي واللذات وانساء منافع الطاعات ولا يمتنع ظهور البعض على البعض لا ابصار في بعض
الاحوال دون البعض وذلك لاستناد الممكنات الى الله القادر المختار وما على كل كلام في كل باب اعرضنا
عنه مخافة الاطناب وانا اشرنا الى بعض منه باشارة الاحباب ان تحصيلنا واشتغالنا بالكتاب
والله الهادي الى طريق الصواب واليه المرجع والمآب واذ قد فرغ عن مباحث الممكنات شرع
في مباحث الالهيات المتوقفة عليها فقال **الباب الخامس في الالهيات** اي في المباحث
المتعلقة بذاته تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وافعاله واسمائه وفيه
فصول الفصل الاول في تقرير ما دل على وجود الذات الواجبة وتحقيق انه هل يخالف سائر الذوات
وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لا بد للممكنات من واجب لان الممكن لا بد له من علة ايضا
وينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور والتسلسل او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وعند المتكلمين انه لا بد
للاحداث المحدثات من قديم لان الحادث بالضرورة لا بد له من محدث فان كان قديما فهو المطلوب وان
كان حادثا فلا بد له ايضا من محدث فاما ان يدور او يتسلسل وكلاهما محال فلا بد من الانتهاء

فانه يحتج وجوده على علمه ... للكائنات واجبا ... والكائنات ممكنة فلا بد له من علة صح

الى قديم دفعا للدور والتسلسل وهذا القديم هو الواجب اذ لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات فكان اثبات
القديم اثبات الواجب وقد شاع في الكتاب الالهي الارشاد الى الاستدلال على وجود صانع قديم عليم
حكيم بالآفاق والانفس وقد اشير اليه في كتاب الله تعالى كقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين الى غير ذلك وقد صح الاستدلال بها بذواتها
وصفاتها لامكانها وحدوثها وافتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضرورة واما
شاع ذلك لانه اظهر في نظر الكل النافع للجمهور اذ لا يشك احد في وجودها واختلاف صفاتها
فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات قلنا هذا
الاستدلال لا يفيد الا ثبوت انه غني مطلق والاستكثار فيه ربما يقوي الظن بحيث يفضي الى اليقين
وايضا التامل فيه يفضي الى ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر
هو الى شيء موصوفا بصفات الكمال منزها عن الزوال وذلك لان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا
الصانع ان كان هو الواجب تعالى فذاك وان كان مخلوقا فالقدر اللائق بان يكون قادرا حكيما ولا يذهب
ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة ابطال التسلسل فيكون منتهيا الى الواجب تعالى وتقدس ثم الحق
ان ذات الواجب تعالى تخالف سائر الذوات من الممكنات لئلا يلزم وجوب الممكن وذلك اذا اشترك
الكل في الوجوب او امكان الواجب اذا اشترك في الامكان نعم يشارك ذاته ذات الممكن بمعنى ان
مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه صادق على الكل صدق العارض على المعروض فمنشأ غلط
المخالف عدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه والحق ان كونه ازليا وابديا غني عن البيان لا حاجة
اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود لان من ضروريات الوجوب امتناع العدم سابقا ولاحقا
وبعض المتكلمين لما اقتصروا في البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا
احتاجوا الى اثبات كونه ازليا بانه لو كان حادثا لكان له محدث وتسلسل وابديا بان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه لكونه واجبا او منتهيا اليه بطريق الايجاب **فصل** في التنزيهات
او سلب ما لا يليق به تعالى عنه وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء والجزئيات
الواجب لذاته لا جزء له والا لكان لان كل جزء منه لا يجوز ان يكون واجبا والا تعدد الواجب وسيبطل
وعلى تقدير امكانه لزم احتياج الواجب في ذاته الى الممكن فيكون هو اولى بالامكان ولا تعدد لافراده

لان مابه

لان ما به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة او جزؤها او لازمها فلا تعدد اذ الواجب لا يكون بدون ذلك
مع انه على تقدير كونه جزء الماهية يلزم التركيب وقد ابطلناه او منفصل عنه فلا وجوب لان الماهية
ح تحتاج الى هذا المنفصل لتميزه به عن غيرها والاحتياج ينافي الوجوب ولان وقوع ما قصده الواجبان
المفروضان المستقلان بالقدرة والارادة اما بهما معا فلا استقلال للمفروض استقلال كل
بالقدرة والارادة او بكل منهما فتوارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وبطلانه
ضروري او باحدهما فترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله وللمقدورية امكان
الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السواء من غير رجحان لا يقال يجوز ان لا يقع
للزوم المحال لانا نقول فاذن يلزم عجزهما ولان احدهما ان لم يتمكن من ارادة ضد ما قصده الاخر
عجز حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الضد وربما يمنع بانا لا نسلم ان مخالفة احدهما
للاخر وارادة ضد ما قصده ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا والجواب ان الممكن في نفسه
ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان كل منهما
فتعين ان لزوم المحال انما هو وجود الالهين وان تمكن فان وقعا معا لزم اجتماع الضدين وبطلانه
بديهي والا يقعا لزم عجزهما معا على تقدير عدم وقوع مراد واحد منهما او عجز احدهما على تقدير وقوع
احدهما دون الاخر مع لزوم ارتفاع النقيضين مثل الحركة والسكون لشيء واحد في زمان على التقدير
الاول ولزوم الترجيح بلا مرجح على التقدير الثاني وهذا البرهان يسمى برهان التمانع ولاتفاقهما ان
اتفقا على الكل لا مقدورية فالتوارد لازم والا ففاسد التمانع عجزهما او عجز احدهما مع ارتفاع مثل
الحركة والسكون ولزوم الترجيح بلا مرجح والنصوص كثيرة وقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا اشارة الى دليل التمانع قال في شرح المقاصد ان اريد بالفساد عدم التكون
فتقريره انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل
منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخيران فلما
مر وان اريد بالفساد الخروج عما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع
والتغالب وتميز صنع كل منهما عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا
الالتيام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي به بقاء الانواع وانتظام الكون

هم الثنوية القائلون بالالهين النور هو مبدأ الخيرات والظلمة هو مبدأ الشرور والمجوس القائلون باهرمن هو مبدأ الشرور
ويزدان هو مبدأ الخيرات وشبهة الكل انه لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كونه خيرا وشريرا وذلك محال
والجواب انا نمنع الملازمة فانه انما يلزم لو كان خالق الخير وخالق الشر في الجملة غاية الامر انه لا يجوز اطلاق خالق الشر عليه لظهوره فيمن
غلب شره والمثبتون للولد وهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله تعالى حيث وقع الاب والابن وورد
في الانجيل بلفظ الاب والابن والجواب بعد تسليم صحة النقل من غير تحريف ان معنى الابوة الربوبية وكونه
المبدأ والمرجع ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق عز وجل بالكلية كابن السبيل وقصد التشريف والكرامة
وعبدة الاصنام والكواكب لاستلزام استحقاق العبودية الوجوب لحصر استحقاق العبادة شرعا في الواجب
واما القائلون بقدم الصفات وهم اصحابنا الاشاعرة والقائلون بخلق الحيوانات اضافة المصالح لفاعله
فلا يلزم التداخل على مفعولها عن قولنا لاضافتها الى قوة العمل والشيطان للقبائح والشرور وهم المعتزلة
والقائلون بخلق العقول الفرادى للنفوس بعض الاجسام كالافلاك وما فيها من الافلاك والاستعدادات المهيئة
باوضاعها في عالم العناصر وهم الفلاسفة فنبا الغلو في التوحيد فاصحابنا بالغوا في نفي تعدد
الخالق والمعتزلة في نفي تعدد القديم والفلاسفة في كونه واحدا من جميع الجهات حتى لا يصدر عنه الا
الواحد الا ان القول بتعدد الذوات القديمة الموجبة لذوات مستقلة كما قال الفلاسفة خطب
هائل لان قدم ما يقوم بنفسه وكذا خلق الاجسام من خواص الالوهية لا خلاف لاهل الاسلام
في ذلك المبحث الثاني الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب وكل مركب محتاج الى جزئه الذي هو غيره وكل
محتاج الى الغير ممكن لان تحقق ذاته بدون تحقق الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له ولا
عرض للاحتياج الى المحل يقومه ولا متحيز للزوم قدم المتحيز لامتناع التحيز بدون التحيز فاللازم باطل لما مر من حدوث
ما سوى الواجب وصفاته وهذا التعليل انما يتم لو كان المتحيز موجودا لا موهوما ولذلك ترقى بقوله بل
وجوبه وامكان الواجب تعالى عن ذلك لان المتحيز محتاج الى الحيز الذي هو غيره والمحتاج الى الغير ممكن
دون العكس لجواز خلاءه والمستغني عن الواجب مستغن عما سواه بالطريق الاولى ولا جوهر لامكانه
لانه عند المتكلمين حادث متحيز بذاته وكل حادث وكذا كل متحيز ممكن وعند الحكماء ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في الموضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده زائد على ماهيته ولو اريد بالجوهر القائم
بنفسه وبالجسم الموجود فيمتنع شرعا العدم اذن الشارع واحتياطا لايهامه المعنى الذي لا يجوزه العقل

وليس

وليس في جهة لانها اسم لمنتهى الاشارة ومقصد المتحرك فلا تكون الا للجسم والجسماني والقول بانه
جسم على صورة الانسان فقيل شاب امرد وقيل شيخ اشمط وغيره فقيل مركب من لحم ودم وقيل نور
يتلألأ كالسبيكة البيضاء وفي جهة العلو مماسا للعرش او محاذيا له تمسكا بظواهر آيات كقوله تعالى
وجاء ربك الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم الى غير ذلك
وبان كل موجود اما جسم او جسماني اي حال فيه والواجب يمتنع ان يكون حالا في الجسم لامتناع احتياجه
فتعين ان يكون جسما وكل موجود اما متحيز او حال فيه فتعين كونه متحيزا لما مر وانه اما متصل بالعالم
او منفصل عنه وايا ما كان يكون في جهة منه وبان الواجب اما داخل في العالم فيكون متحيزا او خارج
عنه فيكون في جهة منه جهالة لانا لا نسلم صحة هذه المنفصلات وتمام انحصارها كيف وليس تركيبها
عن الشيء ونقيضه او المساوي لنقيضه والنصوص مؤولة تاويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة
القطعية العقلية على ما ذكر في كتب التفسير سلوكا للطريق الاحكم الموافق للوقف على والراسخون في العلم
في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم او يفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد
حقيتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الا الله المبحث الثالث الواجب لا يتحد بغيره
لما سبق من امتناع اتحاد الاثنين وللزوم الانقلاب ان صار ممكنا كالغير او اجتماع الوجوب والامكان
ان بقي على وجوبه ولا يحل في غيره لانه يستلزم التحيز والاحتياج الى الغير وذلك باطل لامتناع الاحتياج
وامتناع التحيز على الله تعالى وحكي الحلول والاتحاد عن النصارى في حق عيسى على نبينا وعليه الصلوة
والسلام وعن بعض الغلاة من الشيعة في حق علي كرم الله وجهه المبحث الرابع انه يمتنع
اتصافه بحادث بمعنى الموجود بعد العدم خلافا للكرامية لانه اي الاتصاف بالحادث تغير وانه
على الله محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد
تغير في الواجبية او تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلولا للذات ولانه
اي اتصافه بالحادث يمتنع في الازل والا لزم جواز ازلية الحادث واذا امتنع في الازل فيلزم الانقلاب
الى الجواز على تقدير الجواز فيما لا يزال وذلك باطل والجواب ان الممتنع في الازل هو الاتصاف في الازل لا الاتصاف
فيما لا يزال ولانه يوجب ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شيء من القديم
كذلك لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم عدم الخلو عن الحادث لامتناع الخلو عن الشيء وضده

والجواب انه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان
مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد
الحادث حادث فان القديم وهو وجود من صفات الوجود ولو اطلقنا على العدم ايضا باعتبار كونه غير
مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الوجودي فلا ينافي زوال العدم الازلي
لكل حادث وقد يقال انه لو جاز اتصافه فذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه
مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال
امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واما الاتصاف
بما لا تعلق حادث صفة التعلق او مضاف اليه كالعلم والقدرة او بما يتجدد من السلوب مثل كونه واحدا
مجردا ليس في جهة وحيز والاضافات مثل كونه اولا واخرا والاحوال كالعالمية المتجددة بتجدد المعلومات
فليس من المتنازع فيه فصل في الصفات الوجودية كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك والحق انها
زائدة على الذات لانه عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا من له العلم وكذا القادر وغيره ولانه
معلوم وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم فان قيل سلمنا ان له علما
لكن لم لا يجوز ان يكون علمه عين ذاته لا زائدا قلنا لو كان علمه عين ذاته لما افاد حمله عليه لغير التعلق
بمنزلة قولنا العالم عالم ولكان العلم هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي فاذا لم يتميز الصفات
لانها كلها نفس الذات ولكان العقل جازما بكونه عالما قادرا الى غير ذلك من الكمالات ولم يفتقر
الى الاثبات بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري وجاز اتصافه بما يتصف به الذات فيكون علمه واجبا
لذاته قائما بنفسه صانعا معبودا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا فان قيل يكفي في عدم
لزوم هذه المحالات التغاير بحسب المفهوم وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود وهو
المط وهذا كما ان حمل مثل الكاتب والضاحك على الانسان يفيد مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكاتب
هو الضاحك والضاحك قلنا ليس الكلام في نحو العالم والقادر مما يحمل على الذات بالمواطاة بل في العلم
والقدرة والارادة ونحوها مما يحمل بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات لزم المحالات المذكورة
لزوما ظاهرا وقالت المعتزلة فيما في كون الصفات زائدة على الذات استكمال للذات
بالغير اذ لا يجوز ان لا تكون الصفة كمالا لتنزهه تعالى عن النقصان والاستكمال بالغير يوجب النقصان

بالذات

بالذات فيكون محالا وفيه تعليل للعالمية مثلا بالعلم مع انها واجبة لا يستحيل الانفكاك عليه تعالى
واستحالة احتياجه الى فاعل يجعله عالما وكذا الصفات الباقية والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج
الى العلة هو الجواز لترجح جانب الوجود فوجب ان يكون هو عالما بالذات لا بالعلم وفيه تكثير القدماء
اذ لا يجوز ان تكون حادثة والا لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والحيوة
وغيرها من الكمالات وسد ... القصد والاختيار او بشرائط حادثة لا بدايتها والكل باطل اتفاقا
وتعدد القدماء كفر بالاجماع ... كفرت النصارى بزيادة قديمين فبالاكثر اولى قلنا
لا نسلم ان ما لا يكون كالا يكون نقصانا ... يكون عين الشيء يكون غيره بل الصفة لا عين ولا غير
ولو سلم انها غيره فلا نسلم امتناع الاستكمال بمعنى ثبوت صفة ... له الزائدة على ذاته لذاته وانما
المحال استفادة صفة كمال من غيره ... بصفة كمال هو غيره ولا نسلم كون العالمية
امرا وراء العلم معللا به ولو سلم كما هو راي مثبتي الاحوال فوجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود
لذاتها فيمتنع تعليلها بل بمعنى لزومها وامتناع خلو الذات عنها والواجب بمعنى اللازم قد يعلل
بما ينشاء عن الذات كالعالمية بالعلم الناشئ عن الذات ولا نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا
كفر بالاجماع بل في القديم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني ولو سلم ان القول
بتعدد القديم كفر ذاتيا او زمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات بل الكفر تعدد الذوات القديمة كما لزم
النصارى فانهم وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكن لزمهم لقولهم بالانتقال حيث جوزوا عليها
الانتقال قالوا اي المعتزلة في بقاء الصفات يلزم قيام المعنى الذي هو البقاء بالمعنى الذي
هو الصفة وهو محال قلنا المستحيل قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض
لا يستقل بالتحيز فلا يتبعه غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر فمعنى اخر للعرض ولو سلم فهي باقية ببقاء
الذات لانها ليست غير الذات واعترض بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها
فكيف يجعل بقاء الذات بقاء لها ولهذا لا يتصف ببعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات
بالبعض او بقاؤها عينها وهذا كما ان وجودها عين الوجود واعترض بانه اذا جاز كون بقاء العلم مثلا
نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء غير مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات قالوا على
تقدير زيادة الصفات على الذات كما في الشاهد يماثل قدرته قدرة الشاهد فلا يختلف اثارهما

اى اثار القدرتين فيلزم عدم اختلافهما فى خلق الاجسام وعدمه بجلاف ما اذا كانت الصفات عين
الذات قلنا التماثل ممنوع لان مجرد ذلك لا يوجب التماثل ولو سلم فالتماثل لا يوجب التساوى فى جميع
الصفات حتى يلزم عدم الاختلاف فى الاثار وذلك يجوز اختلاف المتماثلات فى الصفات كالموجودات
على راى المتكلمين ومنها القدرة لاستناد الحوادث اليه تعالى وفاقا هذا خالف لما اشتهر منهم
من انه لم يصدر عن الواجب الا المعلول الاول القديم تامل فان القديم الموجب لا يكون حادثا والا يلزم
تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجد فى الازل العلة دون المعلول وهذا انما يتم بعد ان يبين
امتناع ان يكون فى سلسلة معلولاته حركة سرمدية يكون جزئيا منها الحادثة شروطا ومعدات فى وجود
الحوادث على ما زعموا وقد سبق بيان امتناع ازلية الحركة ولاستلزام ارتفاع ما ثبت بالايجاب ارتفاع
الفاعل الموجب بمعنى انه يدل ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم اذا كان الفاعل له موجبا يكون من لوازم
ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فتعين
ان يكون تاثيره فى العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب تامل ولامتناع استناد
مواضع الكواكب والاقطاب واستناد اختلاف الاجسام بالاوضاع والاشكال الى غير المختار فان
اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها لو لم يكن من القادر المختار لزم الترجيح بلا مرجح لان
نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء واختلاف الاجسام بالاوصاف لا يكون الا بمخصص
فذلك المخصص لا يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمه لاشتراكه بين الكل بل الامر ينتقل الكلام
الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان يتسلسل المخصصات او ينتهى الى القادر المختار تدبر وقد
يتمسك بالادلة السمعية من الاجماع وغيره من الكتاب والسنة وهل يتم الاحتجاج بها قبل
بكون الباري عز وجل قادرا عالما فيه تردد كذا فى شرح المقاصد وبان القدرة وغيرها من العلم
والحياة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من العجز والجهل والممات سمات نقص يجب تنزيه
الله تعالى عنها وهذا الوجه فرع مقدمات ربما يناقش فيها مثل جواز اتصافه بتلك الاوصاف
وكونها كمالات فى حقه تعالى ووجوب اتصافه بكل كمال وكون اضدادها نقصا فى حقه
وبان اتقان العالم وانتظامه لا يتصور الا من قادر عالم وقد يناقش فيه بانه مبنى على ان
ما نشاهده من اثار الصنع لا من مستند الى الواجب ابتداء لا الى بعض معلولاته تمسك

المخالف

صفات كمال

المخالف بان تعلق القدرة باحد المقدورين المتساويين بالنظر الى نفس القدرة لا يكون الا لمرجح والا لزم
انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح وافتقاره وقوع الممكن الى المؤثر وينقل
الكلام الى الثانى فى ذلك المرجح فيتسلسل المرجحات وبانه اى تعلق القدرة اما قديم فيكون الاثر قديما
لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة او حادث فلا بد له من تعلق آخر حادث وهكذا فيتسلسل
الحوادث وبان الاثر انما يصدر بعد تمام الشرائط ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر ومع
تمام الشرائط وجب صدوره بحيث لا يتمكن الفاعل من الترك لامتناع التخلف فاذن لا فرق بين الاختيار
والايجاب وبان الاثر للمختار ان كان اولى بالنسبة اليه لزم الاستكمال بالغير والا يكن اولى به فالعبث
وكلاهما محال على المختار وبانه لو امتنع الاثر فى الازل وقد صار ممكنا فيما لا يزال لزم الانقلاب
من الامتناع الى الامكان او امكن وقد وجب القادر فاستناده الى المختار لان امكانه فى الازل
مع الاستناد الى القادر المختار فى قوة استناده الى القادر المختار مع كونه فى الازل وذلك باطل
وبانه اما ان يكون معلوم الوجود له تعالى فيجب وقوعه او معلوم العدم فيمتنع وقوعه والا لزم
الجهل ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك فى الاول والفعل فى الثانى
واجيب عن الاول بان المرجح تعلق الارادة باحد المتساويين لذاتها من غير افتقار الى مرجح كما فى اختيار الجائع
احد الرغيفين فلا يتسلسل ولا يلزم منه انسداد باب اثبات الصانع لان المفضى الى ذلك
جواز ترجيح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر لا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح وداع
وعن الثانى بانه يجوز تعلق الارادة فى الازل بايجاده فى وقته على ان تعلقها لذاتها
من غير افتقار الى حدوث تعلق آخر وعن الثالث بان الوجوب بالاختيار وبشرط تعلق الارادة
لا ينافى الاختيار بل هو عين الاختيار ولا يستلزم عدم الفرق بين الموجب والمختار لان الموجب
هو الذى يجب منه الفعل نظرا الى ذاته بحيث لا يتمكن من الترك اصلا والمختار يتمكن بالنظر الى ذاته
من الفعل والترك وانما يجب منه الفعل بشرط تعلق الارادة وعن الرابع بان الفعل الاولى فى نفسه
وبالنظر الى ذاته او للغير لا يكون عبثا يعنى لا نسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به تعالى كان عبثا لم لا يكفى
فى نفى العبث كونه اولى فى نفسه او بالنسبة الى الغير غيران يكون اولى بالفاعل ومثله عبثا
بناء على خلوه عن نفع الفاعل فلا نسلم استحالته على الواجب كذا فى شرح المقاصد وعن الخامس

٥

تعلق الارادة بايجاده

بان الحادث ممكن في الازل لذاته وبالنظر الى نفسه ممتنع لكونه اثر المختار لما ان اثر المختار مسبوق
بالعدم فلا يلزم جواز الاستناد الى المختار لما هو ازلي بل لما هو ممكن في الازل بالذات ولا استحالة
ولا انقلاب لانه انما يلزم ان لو كان الامتناع ذاتيا وعن السادس بانه يعلم وجوده بقدرته
متعلق بوجوده لا بعلم كما توهم ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها ثم قدرته تعالى
غير منقطعة ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي الى حد ونهاية ولا يطرء عليها العدم وذلك
ظ لا يحتاج الى بيان ولا مقتصرة على بعض الممكنات بمعنى انها لا تصير بحيث يمتنع تعلقها لان ذلك
عجز ولان المقتضي للقادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان
المشترك بين جميع الممكنات فالله على كل شيء قدير ولا يخفى ما في هذا الاقتباس من اللطف والاشعار
بدلالة النص ايضا على الشمول وخالف بعض المعتزلة في القبائح كالكذب والظلم وسائر القبائح اذ لو
خلقها مقدورا له لجاز صدورها عنه فيلزم بطلانه لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبحه والى
الجهل ان لم يكن والجواب انا لا نسلم قبح شيء بالنسبة اليه كيف وهو تصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة
عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعي وبعض في نفس مقدور
العبد لامتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد والجواب ان قدرة العبد ليست بمؤثرة كما سيجيء ان شاء الله تعالى
ولو سلم فيجوز وقوعه بهما لا بكل منهما ليلزم المحال وبعض في مثله حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه
العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب
والجواب ان المقدور في نفسه حركات وسكنات ويلحقه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد
وليست من لوازم الماهية فانتفاؤها لا يمنع التماثل وبالجملة ما من كائن في شمول قدرته تعالى بمعنى
كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به القدرة والارادة فوجد ام لا وهذا في شمولها من حيث وقوع التعلق
فالكل من الموجودات سوى الذات والصفات مستند اليه واقع بقدرته وارادته ابتداء بحيث
لا مؤثر سواه عندنا معاشر الاشاعرة بالنصوص الدالة اجمالا على انه خالق كل الممكنات او خالق سواه وتفصيلا
على انه خالق السموات والارض والظلمات والموت وغير ذلك من الجواهر والاعراض واعم من ان يكون ابتداء
او بواسطة عند غيرنا كالمعتزلة لاسيما وبلا اختيار ابتداء او بواسطة عند الفلاسفة كما
سبق ومنها العلم لانه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فظاهرة لان

منها العلم

من راى

من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها
عالم واما الصغرى فلاستناد العالم بجميع ما فيه مع احكامه وانتظامه وحسن ترتيبه وان جاز ان
يكون فوقه ما هو اكمل اليه تعالى ولكونه قادرا مختارا اي فاعلا بالقصد ولا يتصور ذلك الا مع العلم
بالمقصود واثباته بالسمع دور لان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم
بخلاف مثل القدرة اقول هذا اذا كانت بمعنى صحة الفعل والترك كما هو مذهبنا واما بمعنى ان
شاء فعل وان شاء ترك فالتصديق بارسال الرسل موقوف عليها كالعلم فان الرسول من ارسله الله
تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما بمعناه والكلام لما ياتي
وعلمه تعالى لا ينقطع ولا ينقصر اي لا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد
ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات بمثل
ما مر في شمول القدرة من ان المقتضي للعالمية الذات وللمعلومية امكانها اي امكان حصولها للعالم عنده
المشترك بين الكل وخالف بعضهم في العلم بذاته لعدم الاثنينية والتغاير واجيب بان التغاير الاعتباري
كاف كما في علمنا بانفسنا وفي العلم بالعلم للزوم لا تناهي الصفات من العلوم وذلك محال لان كل ما وجد بالفعل
فهو متناه وجه اللزوم انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لان الخلو عن العلم الجائز عليه جهل ونقص وينقل
الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى ما لا يتناهى والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات
عقلية لا موجودات خارجية ليلزم المحال ولا يلزم من كونها اعتبارا عقليا ان لا يكون الذات عالما والشيء
معلوما في الواقع لان انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل كما في العمى وبغير المتناهي لاستحالة وجوده لما
مر ان كل موجود بالفعل فهو متناه واذا استحال وجوده استحال ان يكون معلوما لان كل معلوم متميز ولا شيء
من المعدوم بمتميز والجواب بمنع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب الذهن نعم يرد
ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بغير المتناهي امكن جريان التطبيق فيه باعتبار الوجود العلمي فيلزم
التناهي على تقدير اللاتناهي والجواب انه يجوز ان يكون تعلق العلم على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالتفصيل
على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهيا بالنسبة الى علمه تعالى وان كان غير متناه بالنسبة الى غيره
مفصلا فان قيل اذا لم يكن معلوما له تعالى مفصلا يلزم الجهل قلنا الجهل عدم العلم بما يمكن تعلق
العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يمكن تعلقها به هذا في اللاتناهي بالفعل واما اللاتناهي في التعلقات

لان السمع يتوقف على القدرة التي يصح بها الفعل والترك لان الفعل لا يقع بلا فاعل مختار ... القادر عليه ... بمعنى صحة الفعل والترك فلا ... دام فيضه

بمعنى علم الانتهاء الى حد لا يكون فوقه آخر فكيف بل المحقق ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وجه تجددها
على ما هو راي الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا تتناهى الحادثة كنعيم الجنان لا انقطاع لها
والمعدوم لانه نفي محض فلا يكون متميزا والجواب بما مر وللفلاسفة في العلم بالجزئيات لتغيرها
فلو كان عالما بها فان تغير العلم بتغير المعلوم يلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل
لا يقال كان الاعتقاد الغير المطابق جهل فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق لانا نقول لو سلم فانه لم يعلم
على وجه كلي كعلم المنجم بان في ساعة كذا كسوفا فانه قد علم الكسوف الجزئي لا على وجه جزئي لان ما علمه
لا يمنع العقل بمجرد تصوره من حمله على كسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الكسوف
بل لا بد في ذلك من الاحساس ورد بان من الجزئيات ما لا يتغير كذات الواجب وذوات المجردات على ما علم
وبان تغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يوجد قبل الحادث ويتصف بانه قبل الحادث
اذا لم يوجد الحادث ثم معه اذا وجد الحادث ثم بعده اذا فني الحادث فانه تغير اضافة القبلية
الى المعية ومنها الى البعدية من غير تغير في ذات القديم وهذا اي ما ذكر من ان تغير الاضافة لا يوجب
تغير المضاف معنى ما قيل ان علم الباري تعالى بان الشيء سيوجد هو نفس علمه بانه وجد قبل
فلا يلزم من علمه بالجزئيات تغير ذاته من صفة الى صفة وبالجملة فالعلم لا يتغير فضلا عن الذات
المتصف به بتغير المعلوم كما لا يتكثر بتكثره حتى يلزم تكثر الصفات بل لا تناهيها بحسب تناهي المعلومات
بمنزلة مرآت ينكشف بها الصور ولا تتغير بتغير الصور وهذا اي ما ذكر من ان العلم لا يتغير بتغير المعلوم
انما يصح اذا لم يجعل العلم نفس الاضافة فان الاضافة تتغير بتغير المضاف وتكثر بتكثره بل صفة
ذات اضافة فانه ح لا تتغير ولا تتكثر الا في اضافته ومنها الارادة وهي صفة غير العلم اذ هي صفة بها تخصص الارادة
احد طرفي المقدور بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل والعلم ليس كذلك لان العلم
التصوري عام للواقع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالواقع فرع الوقوع والوقوع فرع التخصيص وتعلقها
بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر كاختيار الجائع احد الرغيفين المتساويين من كل وجه فتامل وقدمها
لا يوجب قدم المراد حتى يلزم قدم العالم وذلك لان تعلقها حادثة على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم
لان معناه ان يريد الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقته فان قيل المراد كالعالم اما لازم
للارادة فيلزم قدمه او لا فيكون معه الارادة جائز الوجود والعدم فلا يكون الارادة مرجحة قلنا هو جائز الوجود

والعدم بنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود فترجح الوجود والقول بانها حادثة قائمة بذاته تعالى كما هو
مذهب الكرامية ضروري البطلان لما مر من استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ولان صدور الحادث عنه تعالى ليس
الا بالاختيار فيتوقف على الارادة فيلزم الدور او التسلسل والقول بانها نفس العلم بالنظام الاكمل كما هو مذهب
الفلاسفة او صفة سلبية هي كون القادر غير مكره ولا ساه كما ذهب اليه بعض المعتزلة الاول والعلم في فعله
والامر في فعل غيره حتى ان ما لا يكون مامورا به من فعل غيره لا يكون مرادا له وهذا قول كثير من معتزلة بغداد
او الداعية الى الفعل بمعنى العلم بنفع زائد في الفعل او الترك كما هو مذهب كثير من المعتزلة نفي لما هو معنى
الارادة المعلوم ذلك المعنى لكل منصف وان كان تفسيره مشكلا متعسرا جدا كما لا يخفى وقد ثبت بالنصوص
من الكتاب والسنة فوجب التصديق به واستلزامه اي ذلك المعنى الفعل بالاختيار لا ينافي الاختيار السمع والبصر
بل يحققه كما مر غير مرة ومنها الحيوة لانه عالم قادر وكل عالم قادر حي بالضرورة والسمع والبصر
لان كل حي يصح كونه سميعا وبصيرا وكل ما يصح للواجب يثبت له بالفعل لبراءته عن ان يكون له ذلك
بالقوة ولدلالة النصوص القاطعة من الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكارها واجماع الانبياء بل جميع
العقلاء على ذلك ولان الخلو عنها نقص لانها صفات كمال والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها
نقص فلما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا ثبت على قاعدة اصحابنا رحمهم الله صفات ثلثة قديمة هي صفات قديمة
الحيوة والسمع والبصر ولا يلزم من قدم السمع والبصر قدم المسموع والمبصر لان تعلقاتهما حادثة كالقدرة والارادة
ما يقال انها اعتدال المزاج نظرا الى الحيوة او صفة تتبعه مبدا الحس والحركة والمزاج من الكيفيات الجسمية
التي يجب تنزهه تعالى عنها او تاثر الحاسة عن المحسوس نظرا الى السمع والبصر وليست الحواس الا قوى جسمانية
يجب تنزهه تعالى عنها او السمع مجرد العلم بالمسموعات والبصر مجرد العلم بالمبصرات ليستا صفتين غير العلم
ممنوع لانا لا نسلم كون الحيوة والسمع والبصر كما ذكرتم او مشروطة به في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر
انها في الشاهد تقارن ما ذكرتم ولا يجب على الاشتراط لان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم وقد ورد
الشرع به فوجب التصديق به واما الشم والذوق واللمس فلم يرد بها الشرع ولم يجوزها العقل لانها صفات
تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها مع انها لا تنبئ عن الادراك فانك تقول شممت تفاحة ولم ادرك
ريحها وكذلك الذوق واللمس لكن المذهب انه يدرك متعلقاتها من الروائح والطعوم والبرودة والخشونة الكلام
وغير ذلك قال الله تعالى وما يعزب عن علمه مثقال ذرة ولا اصغر من ذلك ولا اكبر ومنها الكلام

بشهادة الانبياء عليهم السلام وتواتر النقل بذلك عنهم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة مع عدم توقف دلالة المعجزة على
صدقهم عليه اي على الكلام واخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليدور فان نفس المعجزة كاف في الدلالة على
صدقهم في دعوى النبوة ولان ضده نقص فيمن يصح اتصافه بالكلام اعني الحي القادر العالم نقص وهو على الله تعالى محال
وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان التكلم اكمل من غيره ويمتنع
ان يكون المخلوق اكمل من الخالق ولا يرد التنقض بمثل المشي والتحرك لوجدان استحالته في حق الباري عز وجل بما يعلم
بخلاف مثل الكلام وبالجملة لا اختلاف لارباب الملل في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه
وحدوثه فهو عندنا ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت
والآفة كما في الاخرس يدل عليها بالعبارة والكتابة والاشارة والاختلاف في العبارات دون المسمى كما اذا
ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك الجمهور من الفرق فانهم على ان المعقول
من الكلام هو الحاصل الا الحنابلة والحشوية وبطلانه ضروري لكونه [illegible] الاجزاء الغير المجتمعة في الوجود
وممتنع البقاء فكيف يكون قديما ولما رات الكرامية ان بعض [illegible] الضرورة اشنع من مخالفة
الدليل ذهبوا الى ان النظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى [illegible] ولا كلامه وانما هو
قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء [illegible] قائما بالذات فهو حادث
بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد وعند المعتزلة
هو حادث في جسم لكنهم لما منعوا من الحروف الحادثة والحادث لا يقوم بذاته تعالى ومعنى تكلم الباري به هو
خلقه فيه اي في ذلك الجسم والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما ان
كلام الله تعالى او هو انه من صفات الله تعالى وهي قديمة والآخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات
وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات لامتناع اجتماع النقيضين
فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات
والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثة ثالثها ان معنى المتكلم من قام به الكلام لا من اوجده
فانا نقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى خالق الاصوات مصوتا
وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه موجد لهذا الكلام بل وان علمنا
ان موجده هو الله تعالى ولا يتصور الكلام اللفظي لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل

النظم من الحروف المسموعة [illegible] الكلام عن المعنى النفسي [illegible] دون المعنى النفسي [illegible]

كلمة مسبوق بالاول ومشروط بفنائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وكذا اللفظي المتغير بتغير الذي
يسمونه في الاصطلاح بمعنى الاول فتعين المعنى الذي لا يختلف باختلاف العبارات وهو الذي يسمونه بمعنى
الثاني وذلك لانه لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام والقول اما قول الحنابلة بان النظم قد يكون قديم الاجزاء كالقائم
بنفس الحافظ والقائم بالطابع وانما لزوم الترتيب في التلفظ لعدم مساعدة الآلة وهم لان الكلام في المنتظم
من الحروف المسموعة لا في الصور المرسومة في الخيال او المخزونة في الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة
على ان قيام الحرف والصوت بذاته تعالى ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد وايضا كل من يامر
وينهى ويخبر وينادي الى غير ذلك يجد في نفسه معنى هو غير العلم والارادة والتغاير بالنسبة الى الارادة
ظ سيما في الاخبار والانشاء الغير الطلبي واما بالنسبة الى العلم ففيه خفاء يدل عليه بالعبارة دلالة
عليه دلالة ثانية والكتابة الدالة عليه دلالة ثالثة وقد شاع عند اهل الملك اطلاق اسم الكلام
والقول عليه واذا ثبت ان الباري تعالى متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون هو النفسي
وقد يكون مجازا على ما هو القاعدة فان قيل فكيف يوصف بما يشهد بالحدوث قلنا قال المصنف ولا نزاع
في انه اي كلامه تعالى يقال بالاشتراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص المسموع واطلاقه عليه
بطريق المجاز لا بمجرد انه دال على كلامه القديم بل لانه انشاه ايضا برقومه في اللوح المحفوظ قال الله
تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او بحروفه في الملك قال الله تعالى انه لقول رسول كريم ونبه
بخصوص العربي منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة وفي علم الاصول واليه يرجع ما يشهد بالحدوث
مثل المنزل والمقروء والمتحدى به والعربي ونحو ذلك مثل كونه مكتوبا وقابلا للنسخ وغير ذلك قالوا لو كان كلامه تعالى
ازليا لزم الكذب في الاخبار بالماضي في كلامه تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك
لان صدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتعين كذب كلامه وهو محال اجماعا
وايضا كلامه تعالى مشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي
بلا منهي والاخبار بلا سامع والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس
واجيب بانه انما يصير الكلام احد الاقسام من الامر والنهي والخبر وغير ذلك فيما لا يزال وليس في الازل
واحدا منها فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع غير معقول وايضا التغير على القديم محال قلنا
المراد انه واحد في نفسه يعرض له التنوع بحسب الاعتبارات والتعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه مع انه انما يلزم لو جوز
التنوع

الخاطب في الكلام الحسي واما النفسي فيكفي فيه المخاطب المعقول والتحقيق انه انما يلزم السفه والعبث لو
خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلب الفعل ممن سيوجد فلا كما في طلب الرجل
تعلم ولد الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم وامره ونهيه لكل مكلف
يولد الى القيمة والمذهب انه معنى واحد في الازل يتكثر بحسب التعلق كما في سائر الصفات وان كان العقل
قاصرا عن ادراك كنه هذا المعنى اذ ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد السمع بالتعدد ثم
انه لما فرغ عن صفات اتفق فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية حاول الشروع في صفات
اختلفوا فيها فقال واثبت الشيخ الاشعري البقاء صفة لان الواجب باق بالضرورة والباقي بلا بقاء
كالعالم بلا علم فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء ورد بانه ليس صفة زائدة على الوجود لان المعقول
منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان وبانه يعود الكلام في بقاء
البقاء فان البقاء لو كانت صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة فلا بد ان
يقوم به معنى هو البقاء وينقل الكلام اليه ويتسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم
واثبت بعض الفقهاء التكوين وفسره باخراج المعدوم من العدم الى الوجود لانه تعالى خالق اجماعا والخالق بدون
صفة التكوين كالعالم بلا علم ولا بد ان يكون صفة ازلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ولانه
مدح به نفسه بكلامه الازلي قال الله تعالى هو الله الخالق البارئ المصور فيلزم ان يكون صفة ازلية
والا كان ذلك مدحا من الله تعالى بما ليس فيه ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وذلك محال
ودعوى صفة التكوين المعنى بقول الكلمة كن لاشارة في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون لانه قد جرت العادة الالهية بان يكون الاشياء في اوقاتها بكلمة ازلية هي كلمة كن اذ لا معنى
لصفة التكوين الا هذا واجيب بانه ح يعود الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى ولا يلزم من قدمه
قدم المكون كالعلم والقدرة والارادة كما ان التكوين ليس صفة حقيقية كالعلم والارادة بل هو معنى
اضافي يعقل من تعقل المؤثر بالاثر ولا يكون الا فيما لا يزال وليس سوى تعلق القدرة والارادة بالمقدور
والتمدح بالخالقية في الازل مثل التمدح بانه يسبح له ما في السموات وما في الارض وبقوله تعالى وهو الذي
في السماء اله وفي الارض اله اي معبود اي هو بحيث له ذلك فيما لا يزال بما له من صفات الكمال
اذ لا شك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال لا في الازل والاخبار عن الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته

تكوين

فيه

فيه وما قيل ان التكوين هو المكون وان التاثير هو الاثر كما اشتهر عن الشيخ الاشعري فمعناه على ما يشعر به كلام
بعض الاصحاب ان المفهوم الشائع من اطلاق لفظ الخلق هو المخلوق سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا مشتهرا
ولا يخفى ان هذا لا يليق بالمباحث العلمية وقال المصنف يمكن ان يكون معناه ان الحاصل في الخارج من التاثير
شيئ وايجاده بعد ما لم يكن هو الاثر لا غير واما حقيقة الايجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان واما
سائر ما يطلق عليه من الصفات كالرحيم والكريم والغفور وغير ذلك فراجعة الى الصفات المذكورة
كالقدرة والارادة وما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حمله على معناه الحقيقي مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى واليد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والوجه في قوله تعالى ويبقى وجه ربك
والعين في قوله تعالى ولتصنع على عيني فهي مجازات وتمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بابرازها
في الصور الحسية فالاستواء مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير لعظمة الله واليد مجاز عن القدرة والوجه
عن الذات والصفات لان الباقي انما هو الذات والصفات والباقي فان والعين عن البصر فصل في ان الله
من انه هل يكون ان يرى وهل يمكن العلم بحقيقته والحق انه تعالى يصح ان يرى بمعنى حصول الحالة
الادراكية الحاصلة عند النظر الى القمر التي نسميها الرؤية لكن من غير جهة ولا مقابلة لتنزهه تعالى عن ذلك
وانه يحصل ذلك للمؤمنين في الجنة رزقنا الله تعالى امين اما الصحة فلان موسى عليه السلام
طلب الرؤية قال الله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك ولو لم يصح الرؤية لم يطلبها موسى عليه السلام
ولان الله تعالى علقها على الممكن في نفسه وهو استقرار الجبل وامكانه في نفسه ضروري والمعلق على
الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير
والقول بانه اي موسى عليه السلام انما طلب العلم الضروري عبر عنه بها تعبيرا بالملزوم عن اللازم
او طلب الرؤية لاجل القوم حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه
ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى او طلب الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة
بتعاضد دليل العقل والسمع بسماع الكلام كما في طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء
الموتى ظاهر البطلان اما الاول فلمخالفته الظاهر وعدم مطابقته للجواب فان قوله تعالى لن تراني نفي
للرؤية باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري كيف وموسى عليه السلام عالم بربه عز وجل وسمع
كلامه تعالى وجعل نبيا نجيه ويخاطبه فما معنى العلم الضروري واما الثاني فلانه مع مخالفته للظاهر

ماورد به ظاهر الشرع

حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد لان تجويز الرؤية بطلب بل كفر عند اكثر المعتزلة [illegible] لموسى عليه السلام
تاخير الرد وتقرير الباطل ولانه لم يتبين لامتناع بذلك بل غايته الاخبار بعدم الوقوع ولانهم ان
كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب المحال
والا لم يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى واما الثالث فلان
هذا لا ينبغي بطريق طلب المحال الوهم بجهله احاد المعتزلة وقد يستدل على صحة الرؤية بانا نجزم بجوهر وعرض
مرئية بحكم الضرورة كالاجسام والاضواء والالوان باتفاق الخصم ولا بد للرؤية مما يصلح متعلقا لها
ولا يكون مختصا بشيء من الجواهر والاعراض وما يصلح متعلق الرؤية ويكون مشتركا بين الجوهر والعرض ليس
الا الوجود المشترك بينهما وبين الواجب ايضا واما الحدوث او الامكان فهو وان كان مشتركا بينهما ومختصا بهما
لكن لا يصلح متعلق الرؤية لما مر ان الحدوث او الامكان امر عدمي لا تحقق له في الخارج ومتعلق
الرؤية لا بد وان يكون متحققا فيه بالضرورة مع اشتراكه بالعدم فيه اي في الحدوث او الامكان فلو كان
متعلق الرؤية احدهما لزم صحة رؤية المعدوم وهو باطل بالضرورة وجواز الرؤية عند تحقق ما
يصلح متعلقا لها ضروري فلزم صحة رؤيته تعالى وهو المطلوب وصحة رؤية كل شيء موجود حتى
الطعوم والروائح والعلوم والقدرة والارادة وغير ذلك من الموجودات تلزم من هذا الدليل ولا محال والا
استبعدت لعدم تعلق الرؤية بها بناء على جري العادة بان الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها فان قيل
الرؤية امر واحد نوعي والواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون لها
علة مشتركة وانما يلزم وحدة العلة في المعلول الواحد الشخصي وليست الرؤية كذلك فلم لا يجوز ان يكون علة رؤية
الجوهر والعرض بل نوعيهما معللا بامر يختص به قلنا الكلام في المتعلق لا في العلة المؤثرة ومتعلق الرؤية لا
يكون خصوصية الجوهرية والعرضية بل لا بد وان يكون مشتركا فيه فالرؤية قد تتعلق بشيء ويدرك ان له
هوية ما من غير ان يدرك جوهريته وعرضيته فضلا عن زيادة خصوصية لاحدهما لكونه انسانا او فرسا
سوادا او خضرة هذا ولكن نقض الدليل المذكور بصحة الملموسية قوي واما الوقوع وحصول الرؤية
في الجنة فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولم يعهد استعمال النظر اليه الا في الرؤية
وتقديم الصلة لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر او للحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم
في مشاهدة جماله وقصر النظر على عظم جلاله كانهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا يرون الا الله تعالى وحمل

النظر

النظر على الانتظار والى على كونه اسما بمعنى النعمة واحد الالاء تعسف لان سوق الاية لبشارة المؤمنين
وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار
موت احمر فهو بالحزن وضيق الصدر اجدر وكون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده
وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به سيما المسند الى الوجه ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة
وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث حقر شأن الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان
المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية وحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر وقوله تعالى
للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية وهو لا ينافي ما ذكره
البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل فان قيل الرؤية اصل الكرامات واعظمها فكيف
يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي جزاء الاعمال الصالحة ولقوله
عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر وقوله صلى الله عليه وسلم فيرفع
الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل هذا والمخالف يدعي اقتضاءها المقابلة ويدعي في لزومها المقابلة
الضرورة ويتمسك على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان في جهة وجهة وهو محال
ولكان اما جوهرا واما عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان في الجنة او خارج الجنة
او فيهما اذ لا يعقل الرؤية ان لم يكن فيها ولا خارجا عنها لانتفاء المقابلة وكذا يمتنع وانها عند
حصول الشرائط فلو جاز رؤيته لرآه كل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فلزم ان نراه الان وفي الجنة
على الدوام والاول منتف بالضرورة لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر واللطافة والقرب
وغير ذلك مما مر ذكره سابقا انما يشترط في الشاهد اعني رؤية الاجسام والاعراض وكلاهما ممنوع
اما الاول فلانا لا نسلم لزوم المقابلة والجهة وانما الرؤية نوع ادراك يخلقه الله تعالى
متى شاء ولاي شيء شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة ولو سلم
في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية او بالهوية لا محالة فيجوز
اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط المعتبرة في رؤية الاجسام
والاعراض بمعنى خلو الرؤية او الرائي [illegible] عن جميع الحالات والصفات واما الثاني فلانا لا نسلم وجوب
الرؤية في الغائب عند تحقق الشرائط [illegible] لا يجوز ان يكون رؤيته تعالى مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة

والثاني الايجاب [illegible] الممكن الرؤية في [illegible] سلامة الحاسة [illegible] الشيء جاز ان [illegible] صح

لا يخلقها الله الا في الجنة وفي بعض الاوقات وتمسك من شبه المخالف بقوله تعالى لا تدركه الابصار
لظهور انه المعنى على عموم السلب وذلك لان الجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق
فان قيل اذا كان الجمع للعموم كان النفي نفي الشمول وهو معنى السلب الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما
هو معنى السلب الكلي قلنا مثله كما يستعمل لسلب العموم كذلك يستعمل لعموم السلب كذلك صريح كلمة
كل وتحقيقه كما قال في شرح المقاصد انه ان اعتبر النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان
اعتبر النفي اولا ثم نسب الى الكل فلعموم السلب وكذلك جميع القيود وبالجملة كون الجمع المعرف باللام
في النفي لعموم السلب هو الشائع في الاستعمال والاليق بهذا المقام لانه مقام التمدح ورد بانا لا نسلم
ان الادراك بالبصر بمعنى الرؤية او اعم منها حتى يستلزم نفيه نفيها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون
على وجه الاحاطة بجوانب المرئي ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه
بصري وما رايته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا
كون الرؤية نقصا وبعد تسليم كون الادراك هو الرؤية او اعم منها رد بانه لا عموم في الاشخاص والابصار
ولو سلم لكن لا نسلم عمومه في الاوقات والاحوال فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة ورد
عليه ان هذا تمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والاخرة ولا يزول ودفع بان امتناع الزوال انما
هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول لحدوثها والرؤية من هذا القبيل
فقد يخلقها الله تعالى وقد لا يخلقها واما قوله تعالى عند سؤال موسى عليه السلام لن تراني فليس
للتابيد اذ لم يثبت عن ائمة اللغة كون كلمة لن للتابيد وان ثبت بحيث لا يمنع الا
مكابرة فنقول لا نسلم دلالة الكلام على عموم الاوقات سيما مع ظهور قرينة الحذف وهو وقوعه
جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة
واما استعظام الله تعالى سؤال الرؤية حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون
لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى
يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلتعنتهم وعنادهم لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا
على طلب انزال الملائكة عليهم وانه من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى

طريق الجهة

[illegible]

على طريق الجهة والمقابلة على ما عرفنا من حال الاجسام والاعراض **خاتمة** اختلفوا في العلم بحقيقته
تعالى للبشر فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم
جوازه خلافا للفلاسفة والحق انه لا يعلم من الكنه الا الوجود بمعنى انه ازلي كائن في الخارج
والصفات بمعنى انه عالم حي قادر الى غير ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم
ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما وذلك ليس علما
بحقيقة الذات وهو ظاهر وتمسك الفلاسفة في امتناع العلم بحقيقته تعالى بان تصور الشيء
اما ان يحصل بالبديهة وهو منتف في الواجب اتفاقا واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس
والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة مع ان الكلام فيه
واجيب بانا لا نسلم انحصار طريق التصور في ذلك بل قد يحصل بغير ذلك كالالهام **فصل**
في افعاله تعالى موجد فعل العبد بل جميع افعال الحيوانات وانما خص العبد بالذكر لان
بعض الادلة لا يجري الا في المكلف هو الله تعالى وانما للعبد الكسب وهو امر اضافي لانه
عبارة عن تعلق القدرة والارادة كما يأتي يجب من العبد من غير اختيار كما يأتي ولا يوجب وجود
المقدور بخلاف تعلق بل يوجب اتصاف الفاعل بذلك الفعل المقدور وذلك الامر كتعيين
احد الطرفين من الفعل والترك وترجيحه بتعلق الارادة به لذاتها وصرف القدرة الحاصلة بسبب
تعلق الارادة به لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى
ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث
لو كانت مستقلة في التاثير لاوجدت الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل
فليس مخلوقا لله تعالى حتى يلزم الجبر ولا للعبد حتى تدعي المعتزلة بل هو لان الارادة صفة
من شانها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع ومرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته تعالى
بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور الارادة للعبد عن ذاته تعالى لا يوجب كون العبد
مجبورا في افعاله فان قلت اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة ففائدة التكليف
اذ الارادة متعلقة باحد الطرفين لا محالة اجيب بانه قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء
على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير داعيا لتعلق الارادة

فيصير القدرة اليد كما حققوه عند اكثر المعتزلة الموجد هو العبد والمتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا
لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله والمتأخرون منهم اطلقوا لفظ الخالق عليه والزم عليهم كون
كل حيوان خالقا لا اشتراك بالمعنى الذي نكتفي فيه بالكسب في الكل وقد قال الله تعالى خالق كل شيء ويدخل فيه
اعمال العباد ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم لا يدخل في مثل عموم اكرمت كل من دخل الدار ويكون
بمنزلة الاستثناء وقال تعالى خلق كل شيء وقال انا كل شيء خلقناه بقدر اي خلقنا كل موجود ممكن كائنا
على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولافادة هذا المعنى كان مختارا نصب كل اذ لو رفع لتوهم ان خلقنا
صفة وبقدر خبر فلم يفد ان كل شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدر وقال الله تعالى
والله خلقكم وما تعملون اي عملكم على ان يكون ما مصدرية وينبغي ان يحمل هذا المصدر بمعنى المفعول اعني المعمول ليصح
تعلق الخلق به لان المصدر بمعنى وهو المعنى النسبي اعني الايقاع والاحداث امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا
لزم التسلسل في الايقاعات فلا يكون متعلق الخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى ضمير المخاطب على الاستغراق بمعونة
المقام لان المقام مقام التمدح وان كان الاصل في الاضافة العهد ولو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصود وهو
اثبات ان جميع افعال العباد وعمومها مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة واما اذا حمل على الموصولية فلا حاجة
الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملونه على حذف
العائد وقال تعالى هل من خالق غير الله اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشأن او ضمير مبهما يفسره الله فافادته حصر الخالقية
في الله تعالى ظ واما اذا كان الخالق صفة فلا كما لا يخفى وقد قال الله تعالى فعال لما يريد وهذه الآية تدل على انه
يفعل كل ما يتعلق به ارادته تعالى وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيلزم ان يكون فاعلها
وموجدها هو الله تعالى والحمل على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر بلا ضرورة داعية اليه وقوله تعالى
كل من عند الله ظاهر الدلالة على المقصود وكذا من قوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان انه الذي انبت الايمان وصبغ القلوب
ومن قوله تعالى انه هو اضحك وابكى انه الذي اوجد الضحك والبكاء وتاويلات المعتزلة فيها عدول عن الظاهر بلا ضرورة
لما يأتي في ابطال ادلتهم وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يشعر بان كل كائن بقدرة الله ومشيته بحيث
لا سبيل الى الانكار ومن الحجج العقلية انه لو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد
لان مقدوراته تعالى لما ثبت من شمول قدرة الله لكل ممكن وذلك باطل وفيه ان اللازم من شمول قدرته
تعالى لكون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تاثيرها فيه لا بمعنى انه واقع بها بل يلزم

المحال

بيان وقوعه

المحال والجواب بان جواز وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو ممنوع محل نظر ومنها ان العبد لو كان
موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها لان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع
وذلك المقدار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به واللازم منتف والملازمة يستشكل
بل ورد العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق واللازم ظاهر البطلان ومنها انه لو كان فعل العبد بقدرته لكان
متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من تركه لكان وقوع الفعل واجبا منه فلا يكون قادرا واذا كان متمكنا
من تركه فوقوع الفعل بدلا من الترك لا يكون الا مع ترجيح الفعل بمرجح لقول الخصم اعني المعتزلة بوجوب المرجح
في الفعل الاختياري فلا يرد ان ترجيح المختار احد المتساويين جائز ثم ان كان ذلك المرجح من العبد
نتقل الكلام الى صدوره فيلزم التسلسل وهو محال ولانتهائه الى مرجح لا يكون منه ويجب عنده الفعل لان
وجود الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق واذا كان المرجح ابتداء او بالاخرة لا من العبد بل من غيره
ثبت عدم استقلال العبد وعلم عدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجز وقوعه مع التساوي فكيف مع
المرجوحية وهذا لو وجد انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واسناد الفعل الى قدرته
واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله وهو ظاهر مع ان معلوم الله تعالى هو وقوعه لا
الجهل عليه تعالى وكل ما علم الله تعالى انه يقع يجب وقوعه ولا شيء من الواجب باقيا في مكنة العبد
بمعنى ان شاء فعله وان شاء تركه فان قيل يجوز ان يعلم الله تعالى فعل العبد بقدرته واختياره
فلا يكون خارجا عن مكنته قلنا فيجب ان يقع البتة بقدرته واختياره بحيث لا يتمكن من اختيار الترك
وهذا هو المراد بالجبر هنا الى الاضطرار غاية الامر ان يكون بالاختيار لا على وجه الاستقلال والاختيار التام
كما هو مذهب المعتزلة ولا يرد النقض بفعل الباري تعالى لان الاختياري ما يكون الفاعل متمكنا من تركه
عند ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعله تعالى لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بوقوعه
في وقت وجاز تعلقها بتركه وليس من سبق العلم ما يلزم الوجوب اذ لا امتناع اذ لا وقبل لا ازل الحال
ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور وقد يستدل على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى دون قدرته
بانه لو قدر العبد على فعله لقدر على ايجاد القدر على اعادته لان احكام الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف
باختلاف الاوقات لكن قدرته على اعادته منتفية اجماعا وبانه لو قدر على فعله لقدر على ايجاد مثله
لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بالاتفاق

واهيا لناجهنا وبانه لو قدر على ايجاد فعله وخلقه لقدر على خلق كل ممكن من الاجسام والاعراض لان مصحح
المقدورية هو الامكان او الحدوث فلا تعدد من اعطاء الوجود ولا تفاوت في شيء منها اما القدرة الاكتسابية
فانما تتعلق بالذوات واحوالها مع مختلفة فلا يرد النقض بها كذا في شرح المقاصد وبانه لو كان العبد خالقا
لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى لانه لا شك ان فعله خلقا من الايمان والطاعات احسن من فعل الباري
لخلق الشيطان وكثير من المؤذيات وبانه لو كان فعل العبد بايجاده لما صح سؤال من الله تعالى والتضرع اليه تعالى
في ان يرزقه اذ لا وجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل ولما صح حمل الشرع على الايمان ولا الشكر
عليه اذ لا يتصور ذلك الا اذا كان بخلقه تعالى واعطائه وان كان للكسب مدخل فيه واما المعتزلة التي قالوا
بان افعال العباد واقعة بايجادهم استقلالا فمنهم من ادعى الضرورة في هذا الحكم وذكروا في ذلك وجوها
على قصد التنبيه او الاستدلال لان الحكم ربما يكون ضروريا والحكم بانه ضروري استدلاليا منها ما ذكره بقوله
لان كل احد يفرق بالضرورة بين حركة الاضطرارية مثل حركة سقوط من السطح والاختيارية كحركة مشي
على الجدار وما ذاك الا بان الثانية بقدرته وايجاده بخلاف الاولى ومنها ان كل احد يجد بالضرورة ان
فعله فانه واقعة بحسب دواعيه وقصوده كالاقدام على الاكل عند اشتداد الجوع والعطش ولا
معنى لوصل الفعل بالاختيار الا الذي يحدث الفعل على وفق دواعيه ومنها ان كل احد من العقلاء يقطع بان
ما يطلبه او ينهى عنه او يتمناه او يتعجب منه انما يفعل فاعله فانه يعلم بالضرورة انه يطلب بامره
المامور ولهذا يطلق فاستحسانه ذلك الفعل منه بانه ينهى عما يكرهه من افعال التي يريد بها النهي
وكذا التمني والتعجب وكل ذلك يدل على ان فعل العبد باحداثه والجواب ان ذلك لا يفيد كونه بخلقه وقدرته
وايجاده على ما هو المتنازع فيه لانه لا يفيد بعلم الضرورة بذلك بل انما يفيد كونه متعلق قدرته وارادته وواقعا
على وفق قصده ودواعيه ولا نسمي بالفعل الاختياري ومنهم من احتج عقلا بانه لولا استقلال
العبد في افعاله لبطل المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته
واختياره والامر والنهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمامور ولا للنهي عما لا يكون فعلا للمنهي وكذا الثواب
والعقاب على ما هو بخلق تعالى يكون مكايدة حقا ان من يعاقب على ما هو بخلقه كان اشد ضررا على العبد
من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة وكذا فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل عليهم السلام
وانزال الكتب من السماء اذ لا يظهر الترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل

ونحو ذلك

ونحو ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله وبان من افعال العبد قبائح والقبائح
لا يجوز ان يخلقها الحكيم لعلمه بقبحها وعلمه بغنائه عن خلقها كالظلم والشرك وسائر المعاصي وبانه لو
كان الباري موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا
بها لانه لا معنى للكافر مثلا الا فاعل الكفر فيجب اتصاف الباري بما لا ينبغي كالكافر والظالم
والآكل وغير ذلك من الفواحش التي لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل احضارها بالبال والجواب عن
الاول بان الكسب وهو تعلق القدرة والارادة للعبد واقعا على وفق قصده وعقيب عزمه كاف في المدح
والذم ونحو ذلك على انه ربما يمدح او يذم باعتبار المحلية كالمدح والذم بالحسن والقبح واعتدال القامة والافراط
في الطول والقصر فهو على تقدير ... وجه انما يرد على الجبرية النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل
فعله متعلق القدرة والارادة واقعا عقيب عزمه وان كان بخلقه تعالى ولا على من يجعل قدرته
مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو محض خلق الله تعالى والا لم يكن ذلك كافيا فلا يكون ما ذكر
ايضا كافيا اذ لا نزاع في الوجوب او الامتناع بناء على ان المرجح الموجب لا مرجح للمانع هو علم الازلي
اذ قد ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون لاستحالة الجهل عليه تعالى وكل ما علم
الله تعالى انه يقع يجب وقوعه وكل ما علم انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى ان تعلق العلم
وان كان ممكنا في نفسه فلا شيء باقيا في مكنة العبد بمعنى ان شاء فعله وان شاء تركه وعن
الثاني بعد تسليم ان الحسن والقبح عقليان بان القبيح فعل القبيح لا خلقه لان خلق القبيح ربما يكون له عاقبة حميدة
فلا يقبح بخلاف فعله الا ترى انه تعالى خلق اصل جميع القبائح وهو الشيطان وعن الثالث بان الفاعل من قام
الفعل لا من اوجده في محل آخر والاوصاف المذكورة انما تطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى
ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وما كالبياض والسواد والحمرة في الجسم ولا يتصف بها
الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد
في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام وسمعا عطف على قوله عقلا بالآيات
الواردة في اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله سيما ما ينبئ عن معنى الايجاد كالعمل مثل
قوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى من عمل
سيئة فلا يجزى الا مثلها كقوله تعالى ما تفعلوا من خير يعلمه الله وقوله تعالى وافعلوا الخير والصنع

كقوله تعالى والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين والجعل كقوله تعالى
يجعلون اصابعهم في آذانهم والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين والاحداث كقوله تعالى
حكاية عن الخضر عليه السلام حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وبالآيات
الواردة في نعي الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا الجاء الى الكفر والمعصية مثل قوله تعالى
وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله ما منعك ان تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين وبالآيات
الدالة على تعليق افعال العباد بمشيتهم مثل قوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر الى غير ذلك والجواب ان بعضها اخبار متنازع وبعضها مؤول لانه لما ثبت بالادلة السابقة ان الكل
بخلق الله تعالى وايجاده وجب جعل الالفاظ المنبئة عن معنى الايجاد مجازات عن السبب العادي او جعل الاسناد
مجازا لكون العبد سببا وجعلها بمعنى ان هذا في غير ما يصح على حقيقته كلفظ الكسب وان المراد المانع ... من
التي يعلمها اجمال الكفر وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية وان التعليق بمشية العبد هنا لكن
مشيته ليست الا بمشية الله تعالى بدليل قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله والحق انه لا جبر ولا تفويض ...
بالتفويض ان الله فوض عباده على وجه الاستقلال بحيث لا يكون لله تعالى في افعالهم مدخل وذلك الذي اعول عليه الجبرية
مع انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد وان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد ...
بما عول عليه القدرية من انه لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم ... من ان افعال العباد
واقعة على وفق قصودهم ودواعيهم لكن الامر بين الامرين وذلك لان المبادي القريبة لافعال العباد على قدرته
واختياره والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب ولقد
بر ... جميع الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى خلقه تعالى وتقديره اياها ابتداء كما هنا او بواسطة موجب
هو مخلوق الله تعالى كما هو راي الحسن البصري حيث ذهب الى ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ...
وان الفعل عقيب الداعي واجب لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضا
واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضا انما يجب بالقضا
المستلزم للرضا بالمقضي من حيث انه مقضي ومتعلق للقضاء لا بالمقضي من حيث انه ... من مساوي
الجنسيات وعند المعتزلة لا يصح كون افعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره الا اذا كان بمعنى الاعلام
والتبيين كما في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل الآية او بمعنى الكتابة في اللوح فهذا يجيء في الافعال بل جميع الحوادث

بالقضاء

بالقضاء والقدر او بمعنى الالزام والايجاب كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فيكون في الواجبات
خاصة ثم لا خفاء في ذم القدرية والمراد بهم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيته وسموا
بذلك لفرط اشتغالهم بنفي القدر واثباتهم للعبد قدرة الايجاد ورد بان المناسب حينئذ القدرية بضم القاف
وما قالوا ان المعتزلة من القدرية هم القائلون بان الخير والشر كله بقدرته تعالى ومشيته فان المثبت اولى
بان ينسب اليه لان الشائع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية مردود
لقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة ولا خفاء في ان المجوس ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان
ويسمونهما يزدان واهرمن وقوله صلى الله عليه وسلم اذا قامت القيامة نادى مناد اين خصماء الله فيقوم القدرية
ولا خفاء ان من لا يفوض الامور كلها الى الله تعالى ويقدس هو المخاصم لله تعالى ولان من يضيف القدر
الى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدري ممن يضيفه الى ربه قال في شرح المقاصد فان قيل
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني باعجب شيء فقال رايت اقواما ينكحون امهاتهم
واخواتهم وبناتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضى الله تعالى علينا وقدره فقال عليه الصلاة والسلام سيكون
في آخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي اجيب بان ذلك لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا
كان بقضاء الله تعالى وقدره يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح
والذم عليه قول المجوس فلينظر ان هذا قول المعتزلة ام قولنا ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم مذهب
اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن فالنصوص شاهدة بان الكل بمشية الله
وارادته اكثر من ان يحصى حتى صار بمنزلة المثل وروي مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن كيف لا يكون بمشيته وقد ثبت انه خالق الكل بقدرته وذلك يدل على انه مريده ضرورة ان الارادة هي
الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك وانه عالم بعدم وقوع ما لم يقع فيكون عالما باستحالته
لاستحالة انقلاب علمه جهلا فكيف يريده والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة جزموا
بانه لا يريد الشرور والقبائح بل يريد اضدادها فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع
ومن الفاسق الطاعة لا الفسق فجعلوا اكثر ما يقع من العباد في ملكه خلاف ارادته متمسكا بان ارادة القبيح
قبيحة والله تعالى منزه عن القبائح ورد بانه لا قبح منه غاية الامر انه يخفى علينا وجه حسنه وان العقاب
على ما يريد ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه وان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه ورد بالمنع اذ ربما

لا يكون غرض الآمر الإتيان بالمأمور به كالسيد إذا أمر العبد امتحانا أنه هل يطيعه أم لا فإنه لا يريد شيئا من الطاعة
والعصيان أو اعتذارا عن ضربه بأنه لا يطيعه فإنه يريد منه العصيان وكذا النهي وأن الإرادة تستلزم الأمر والرضا
والمحبة وذلك لأن الشيء لو كان مرادا له لكان مقضيا فوجب الرضا به فيستلزم الأمر والرضا ورد بأنه مقتضي لا قضاء
ووجوب الرضا إنما هو بالقضاء دون المقتضي والكل من متمسكاتهم فاسد لما مر وأما الرد على الذين قالوا
أشركنا بإرادة الله ولو شاء الله عدم إشراكنا ما أشركنا بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم فلقصدهم
بذلك القول الاستهزاء والسخرية من النبي صلى الله عليه وسلم أو الجعل ذلك عذرا لهم وتعليلا لعدم إجابته وانقياده
لا لتفويض الكائنات إلى مشيئة الله تعالى فاصدر منهم كلمة حق أريد بها الباطل ولذلك جعل إمكانه تكذيبا لا لأنهم
قصدوا به تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم في وجوب الطاعة والمتابعة لا كاذبين لكون ذلك الكلام في نفسه
صدقا وحقا وحكم أي ولذلك حكم آخرا بأنه لو شاء لهداكم أجمعين فأشار إلى صحة قولهم وفساد غرضهم وأما قوله
تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها حيث يدل على أن ما كان معصية وسيئة فإنه مكروه عند الله
والمكروه لا يكون مرادا فالجواب ما أشار إليه بقوله أي مكروها بين الناس ومن مجاري العادات فلا يكون عند تركه نظام
لكونها علامة المكروه بمعنى المبغوض المقابل للمرضي لا المراد **فصل** في الحسن والقبح قد اشتهر أن الحسن والقبح
شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع في أن الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى
الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كلما يستحق المدح والذم في نظر العقول ومجاري العادات
فإن ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع أم لا وإنما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق الفاعل
المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا في حكم الله تعالى فعندنا ذلك بالشرع بمعنى أن العقل
لا يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد الأمر به فحسن وما ورد النهي عنه فقبيح من غير
أن يكون للفعل جهة محسنة أو مقبحة في حكم الله تعالى يدرك بها العقل بدون الشرع كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار أو بعده كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد والفرق بينهما يكون في حق أن الأول ... عندهم
من مقتضيات الحسن والقبح بمعنى أن الفعل حسن فأمر به أو قبيح فنهى عنه فالأمر والنهي كاشفان عن حسن
أو قبح سابقين حاصلين للفعل لذاته أو لجهاته وعندنا من موجباته بمعنى أنه أمر به فحسن أو نهي عنه
فقبيح لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولو كان حسن الفعل وقبحه عقلا لزم تعذيب
تارك الواجب ومرتكب الحرام ورد الشرع أم لا ولأنه لو كان الحسن أو القبح لذات الفعل سواء كان مستندا إلى نفس

الذات

الذات أو إلى لازمها لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة والتالي باطل فيما إذا تعين الكذب لإنقاذ نبي عن الهلاك فإنه
يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم أخرى كالقتل والضرب حدا وظلما ولأن العبد لا يستقل بفعله
لما مر من أنه لو كان مستقلا بفعله لكان متمكنا من تركه مع ترجح الفعل بمرجح لا يكون منه ويجب عنده الفعل والمدح
والذم عقلا ليس إلا مع الاستقلال بالاتفاق وقالت المعتزلة بل بالعقل لأن حسن مثل العدل والإحسان وقبح مثل
الظلم والعدوان ضروري يعترف بهما العامة حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع فلولا أنه ذاتي
يعلم بالعقل لما كان كذلك ولأن العقل عند التساوي بحيث لا مرجح أصلا يؤثر الصدق قطعا وكذا إنقاذ الغريق
على الصدق على الكذب وإهلاكه وما ذاك إلا لأن حسنه ذاتي مدرك عقلا وأنه لو لم يقبح شيء من الله تعالى
لجاز إظهار المعجزة على يد الكاذب فإذن لم يثبت النبوة وانسد بابها والجواب عن الأولين المنع فعن الأول بعدم تسليم
الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله واستحقاق الثواب والعقاب بل بمعنى ملائمة
غرض العامة وطباعهم وعدمها أو متعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك وعن الثاني
بعدم تسليم إيثار الصدق وإنقاذ الغريق قطعا عند التساوي بالحقيقة ومن كل وجه وإنما القطع بذلك
عند الفرض والتقدير لما تقرر في النفوس من كون الصدق ملائما لغرض العامة فيتوهم أنه كذلك عند فرض
المقدر والمفروض وعن الثالث أن عدم وقوع ما من القطعيات العادية وهو لا ينافي الجواز العقلي وقد تمسك
المعتزلة بأن من عرف تمجيد الله الكريم وصفاته الشريفة ثم أشرك نعوذ بالله تعالى ونسب كل نقص إليه تعالى
علم قطعا أن ذلك قبيح على الله تعالى وأنه في معرض الذم والعقاب سواء ورد الشرع أو لم يرد قلنا إنما علم ذلك
من تقرير الشرائع واستمرار العادات بمثله في الشاهد فصار قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن أنه بمجرد حكم
العقل وأنه لو كان الحسن والقبح بالشرع لزم إفحام الأنبياء وعجزهم عن إثبات نبوتهم وقد مر جوابه في صدر الكتاب
فصل في التكليف بما لا يطاق والخلاف في جوازه وعدمه من فروع الخلاف في الحسن والقبح واعلم أن مراتب
ما لا يطاق ثلث أدناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه أو لإرادته أو لإخباره بذلك وأقصاها ما يمتنع لذاته
والوسطى ما أمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد أصلا أو عادة فلا بد من بيان محل النزاع فنقول لا خلاف
في عدم التكليف بما يمتنع لذاته إنما الخلاف في عدمه وقوعا وجوازا وفيه نظر كيف وقد قال في شرح المقاصد
ومن جوز التكليف به تردد بناء على أنه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع لا يتصور واقعا فيه
تعذر فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره فإن ذلك يدل على أن من قال بتصور الممتنع واقعا قال

بجائز ويمكن ان يقال المراد بعدم المخالفة عدم ما هو يعتد به كجمع النقيضين والضدين ولا في وقوع التكليف فضلا
عن جوازه بما يمتنع لا لذاته بل لسابق علم او ارادة او اخبار بانه لا يقع وانما الخلاف فيما الممكن في نفسه ولكن لا يقع متعلقا
لقدرة العبد اصلا او حاصلا او لاكثر كخلق الجسم او لم يقع عادة وكثيرا كالصعود الى السماء فعندنا يجوز التكليف به بمعنى
طلب تحقيق الفعل والاتيان به لعدم القبح العقلي عندنا مانع من جهة العقل لكن لا يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وعند المعتزلة والشيعة لا يجوز التكليف به كما لا يقع لكونه سفها لانه تكليف بما لا يطاق وعبثا لان
الفعل الخالي عن الغرض عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكيم فيجب تركه وبما ذكر علم ان تمسك الجمهور بمثل
قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس دالا على محل النزاع فانه انما ينفي الوقوع وكذا ما تمسك به المجوزون من
مثل قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء وقوله عز وجل فأتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيز لا تكليف
تحقيق ومنهم من ذهب الى ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع فان تكليف ابي لهب بان يصدق
بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ومن جملته اي من جملة ما جاء به ان لا يصدقه اصلا تكليف بجمع النقيضين و
بانه ليس تكليفا بالجمع بل انما كان بتحصيل الايمان وهو امر ممكن في نفسه ومقدور للعبد في ذاته لكنه ممتنع لتعلق
علم واخبار بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع ورد هذا الجواب بان الكلام فيمن وصل اليه هذا
الخبر وكلف التصديق به على التعيين **فصل** ذهب المعتزلة الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض ك
والاشاعرة الى عدمه والحق ان تعليل بعض افعاله سيما الاحكام الشرعية كايجاب الحدود والكفارات
وتحريم المسكرات بالاغراض اي الحكم والمنافع الراجعة الى العباد ظاهر وثابت بالنص كقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وقوله من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وقوله تعالى فلما قضى زيد منها
وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج والاجماع عليه مبني حجية القياس ولو لم يكن بعض افعاله
معللا بالاغراض لما صح القياس واللازم باطل وقد ثبت القياس في كثير من الاحكام الشرعية كقياس
النبيذ على الخمر في الحرمة بجامع الاسكار فلا وجه لحمل الخلاف على لزوم ذلك اي التعليل عند المعتزلة
وعدمه اي اللزوم عند الاشاعرة كما يشهد به استدلالهم على ان افعاله ليست معللة بالاغراض بانه
لا بد من الانتهاء الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض قطعا للتسلسل وكذا استدلالهم بانه لا يعقل في تخليد الكفار
في النار نفع لاحد فانه انما ينفي اللزوم والعموم دون اصل التعليل وذهب المعتزلة الى ان الفعل الخالي
عن الغرض عبث وانه قبيح يجب تنزيه الله تعالى عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد من غرض

[Margin:] وتحقيقه ان الخلاف [illegible] ذلك [illegible] في لزوم التعليل [illegible] ولا [illegible] التعليل [illegible] صح

[Margin:] ٧ على لزوم ذلك اي التعليل عند المعتزلة [illegible] او عدمه عند الاشاعرة [illegible]

يعني الى غرض نفيا للعبث ونحن نقول لا نسلم انه قبيح كيف ولا يقبح شيء منه تعالى فظهر ان الخلاف في ذلك
متفرع على الخلاف في الحسن والقبح فان قيل لهم انتم قد اوجبتم الغرض في افعاله تعالى فما الغرض من تكليف
التكليف الشاق الذي لا نفع فيه تعالى لتعاليه عنه ولا للعبد لانه مشقة صرفة قالوا الغرض التعريض
للثواب في الدار الآخرة فان الثواب منفعة كثيرة دائمة مقرونة بتعظيم والتعظيم بدون استحقاق سابق
قبيح عقلا ولا خفاء ان للاعمال الشاقة تاثيرا في اثبات الاستحقاق بدليل قوله تعالى من يطع الله ورسوله
يدخله جنات تجري من تحتها الانهار وفي بابه متعدد الآية وقوله تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن
فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم اجرهم ولان التكليف بامر شاق بحيث لو خالف لترتب عليه العقاب
اضرار بعبد لا استحقاق والاضرار بدون الاستحقاق ولا منفعة ظلم يستحيل على الله تعالى وتقدس
فيكون التعريض للمنفعة والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هو الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل
حسنه بتفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره ورد اولا بانا لا نسلم ان التعظيم بدون
الاستحقاق قبيح اذ لا يقبح من الله شيء وثانيا بان الترتب اي ترتب الثواب على الاعمال لا يدل على ان
لها تاثيرا في اثبات الاستحقاق اذ قد يكون تفضلا من الله تعالى غاية الامر ان يكون دائرا مع العمل كيف وجميع
الافعال لا تفي بشكر القليل مما يفاض من النعماء فكيف يعقل استحقاقها لاعلى الدرجات وما لا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر من تصديق القلب والاقرار باللسان فيما مضى في الحال وبانه المالك فلو ظلم ولو سلم التعريض
فيجوز ان يكون هو بسوى ما ذكرتم مثل الابتلاء والشكر للنعماء او حفظ النظام للعالم او غير ذلك كتهذيب الاخلاق
ويحتمل ان يكون امرا لا يصل اليه العقول وبالجملة لا يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة كشهادة
ولا استحقاق العذاب الدائم بارتكاب برهة من عمر **فصل** في مباحث الهدى والضلال واللطف والتوفيق
ونحو ذلك وانما عقب مباحث الافعال والحسن والقبح بمباحث تلك الامور لابتناء عامة مباحثها
على انه تعالى هو الخالق لكل شيء وانه لا قبح في خلقه وفعله وان قبح المخلوق قد ورد في الكتاب والسنة
نسبة الهداية والاضلال والطبع والختم على قلوب الكفرة الى الله تعالى كقوله تعالى والله يدعو
الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي
من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا
من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ختم الله على قلوبهم اي طبع الله عليها

فعندنا بمعنى خلق الايمان والهداية اى وجدان طريق يوصل الى المط وخلق الكفر والضلال اى فقدان الطريق الموصل
لانه الخالق وحده لما مر وعند المعتزلة الهداية بمعنى الارشاد الى الطريق الحق بالبيان ونصب الادلة والاضلال
بمعنى التسمية بالضال او الوجدان ضالا ولما ظهر على بعضهم ان بعض هذه المعانى لا يقبل التعليق بالمشية
وبعضها لا يختص المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا الى الله دون النبى صلى الله عليه وسلم جعل الهداية بمعنى
الادلة الموصلة الى البغية بنصب الادلة او بمعنى منح الالطاف وجعل الاضلال بمعنى منع الالطاف المقربة
الى الطاعة المبعدة عن المعصية للعلم بانها اى الالطاف لا تجدى نفعا او بمعنى التغوية اعنى الدلالة على خلاف
الطريق الموصل لكنه فعل الشيطان والاسناد اليه تعالى مجاز لما انه باقداره وتمكينه ونحن نقول
الهداية هى الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة او لا والاضلال الدلالة على خلاف الطريق الموصل
والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر كذا فى شرح المقاصد واما اللطف والتوفيق
والعصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة فى العبد والخذلان خلق قدرة المعصية فيه اقول اضافة القدرة
الى الطاعة او الى المعصية مشعر بان نسبتها الى الطرفين ليست على السواء وقيل العصمة هى ان لا يخلق الله
تعالى فى العبد الذنب كما هو مروى عن بعض اصحابنا رحمهم الله وقيل خاصية فى نفس الشخص او بدنه
يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ورد بانه ح لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف به
وعند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب المكلف منها مع تمكنه فى الحالين
اى الترك والاتيان ويسمى الاول اللطف المحصل للواجب وترك القبيح والثانى اللطف المقرب منها ويخص باسم
التوفيق اللطف المحصل للواجب والخذلان عندهم منع اللطف ويخص عندنا باسم العصمة اللطف المحصل
لترك القبيح والاجل فى اللغة الوقت واجل الشىء يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهر
او آخر الشهر ثم شاع استعماله فى آخر مدة الحيوة فلذا يفسر بالوقت الذى علم الله بطلان حيوة الحيوان
فيه وهو واحد لا يتغير بتقدم او تأخر بحسب الاسباب كما زعم المخالف والمقتول ميت باجله اى
فى الوقت الذى علم الله فى الازل بطلان حيوته فيه وموته بفعله تعالى لا بفعل العبد لا بمباشرة
ولا بتوليد لان موته مما خلقه الله تعالى عقيب فعل العبد وقيل لو مات باجله لم يجب الجزاء على القاتل
لانه لم يقطع عليه اجله ولم يحدث بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا والجواب ان وجوب الجزاء على القاتل
ليس لما ثبت فى المحل من الموت بل لما اكتسبه من الفعل وارتكبه المنهى سيما عند تحقق البقاء وعدم القطع

بالاجل حتى لو علم موته بغيره باخبار الصادق او ظهور امارته لم يضمن بل يجب عند بعض الفقهاء كذا فى شرح المقاصد
ومعنى زيادة البر فى العمر كما ورد فى الحديث لا يزيد فى العمر الا البر كثرة الخير وطيب العيش فانه فى حكم الزيادة للنصوص
القاطعة على انه لا تقدم ولا تأخر على الاجل قال الله تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستأخرون
فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون **فصل** فى الرزق هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان
فانتفع به سواء كان بالتغذى او بغيره مباحا او حراما فيدخل رزق الانسان وسائر الحيوانات ويخرج ما لم ينتفع به
وان كان بالسوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به ان ذلك لم يصر
رزقا له وعلى هذا يصح كل يستوفى رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة
الانتفاع كما اشار اليه المص بقوله وقيل لينتفع به نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات يسمى رزقا وقد يخص
بالماكول وقيد المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه فيخرج الحرام وانما احتج لان الرزق مضاف الى الرازق وهو الله
تعالى وحده واضافة الحرام اليه تعالى قبيح بناء على اصلهم الفاسد فلا يكون من رزق فى جميع عمره بالحرام
مرزوقا وهو بط اذ قد دلت النصوص القاطعة على ضمانه تعالى الارزاق قال الله تعالى وما من دابة
فى الارض الا على الله رزقها واجيب بانه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فى مدة اجله **خاتمة**
التسعير تقدير ما يباع به الشىء طعاما كان او غيره ويكون غلوه باعتبار الزيادة فى الثمن على الغالب فى ذلك المكان
والزمان ورخصه باعتبار النقصان عنه ويكونان باسباب من الله تعالى مما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك
الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس او لهم فيه اختيار كادخار الاجناس ومرجعه ايضا الى الله تعالى
فالمسعر هو الله تعالى وحده خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد **فصل** اجتمعت
الامة على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب
عليه والمعتزلة من جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فى مبنى الحكم المتفق عليه
فرع مسئلة الحسن والقبح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه تعالى ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن
والقبح قال بقبح افعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن لا نجعله حاكما بل الحاكم هو الله تعالى فيحكم ما يريد
ويفعل ما يشاء ولا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه والمعتزلة اوجبوا على الله بناء على اصلهم
الفاسد اصولا وتحيروا فى معنى الوجوب عليه ففسروه تارة بانه لا بد ان يفعله لقيام الداعى وانتفاء الصارف
وتارة بان تاركه مذموم فاستحقاق الذم منها اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية

او يختار عند الطاعة كالامر ونحو ذلك كالتوفيق والقوى والآلات وكمال العقل ونصب الادلة وما اشبه ذلك لان
منعه نقض الغرض الذي هو الاتيان بالمامور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بالمنع لجواز ان يكون بعض مما
مرادا او الغرض او يتعلق بنقضه حكمة ومصلحة ولان منعه تقريب او تحصيل المعصية وكلاهما قبيح ورد بتسليم
ان ايجاد القبيح قبيح بل عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب ولان الواجب لا يتم الا به لانه
يحصل او يقرب منه فيكون مقدمة للواجب فيكون واجبا ورد بان ذلك وجوب على المكلف بل لكونه مقدورا له
فليس مما نحن فيه على ان المصنف اشار الى رد الوجوب بقوله قلنا فيجب ان لا يبقى كافر ولا فاسق لان من يرد قطعا ما هو
محصل ومن قال لعلم ان اقصى اللطف واجب فيجب ان لا يخلو عصر من الانبياء والاولياء يامرون بالمعروف وينهون
الى الحق ومنها العوض هو نفع خالص غير تعظيم يستحق في مقابلة ما يفعل الله بالعبد من الالم والسقم ونحو
مما يجري مجراه كتفويت المنافع عليه فيخرج الاجر والثواب لكونهما التعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا التفضل
المتفضل به لكونه غير مستحق لان تركه قبيح لانه ظلم فيجب فعله واختلفوا في وجوب كونه في الآخرة فمن
قال يجوز ان يكون في الدنيا قال لانه لا يجب دوامه ومن قال لا يجب الا في الآخرة قال لو جب دوامه لان انقطاعه يوجب
الالم فيستحق بهذا عوضا آخر وهلم جرا ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع وفي حبوطه بالذنوب فمن قال بالاحباط
قال لولاه لما انتظم الكافر والفاسق في نظم وقت من اوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الكفر والفسق وجمع بينهما
ومن لم يقل به قال ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق
الساقط على الاوقات بحيث لا يتألم بانقطاع التخفيف واختلفوا في ان اعواض الكفار والفساق وغيرهم
كالصبيان والمجانين والبهائم يكون في الدنيا او في الآخرة فاعواض الكفار والفساق في الآخرة بتخفيف العذاب
وفي ان البهائم هل تدخل الجنة ويخلق فيها العقل ويعلم بان ذلك عوض الم لا ومنها الاصلح للعباد في الدين
فقط كما ذهب اليه البصريون من المعتزلة ويعنون بالاصلح الانفع وقيل في الدنيا ايضا وهذا ما ذهب البغداديون
منهم ويعنون به الاصلح في الحكمة وتدبير نظام العالم سواء كان فيه نفع للعبد في الدنيا او الدين او كليهما ام لم يكن
كذا في حواشي شرح العقائد ولا خلاف بين الفريقين في وجوبه وقد تكلموا في ذلك لان تركه بخل
وسفه لانه ان علم الله تعالى ما هو الانفع وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها وكلاهما قبيح يجب تنزيهه تعالى
عنه فعلى ما ذكرنا كان الاولى لا ان تركه بخل وجهل قلنا اذا كان الاصلح واجبا عليه فيلزم ان لا يخلق الله تعالى الكافر الفقير
المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالآلام والاسقام وان لا يخلده في النار وان لا يميت المحسن وان لا يبقي

حبط بالمعرفة ثواب العمل حبوط بالنعم

المسيئ

المسيئ سيما ابليس وذريته فصل في اسماء الله تعالى وبه ينتهي مباحث الالهيات وفيه مباحث
الاول الاسم وهو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان
على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد
يراد بها ذكر الشيء باسمه فانه تغاير الاسم والمسمى والتسمية ضروري لا خفاء فيه والقول بان الاسم
مطلقا نفس المسمى كما ذهب اليه بعض اصحابنا رحمهم الله او انما هو اسم الذات فقط كما قال الشيخ الاشعري
ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله فانه علم للذات من غير اعتبار معنى زائد وما هو غيره
كالخالق ونحوه مما يدل على الفعل وما لا يقال انه لا هو ولا غيره كالعالم ونحوه مما يدل على الصفات القديمة
والتسمية غيرها اريد بالاسم المدلول وبالتسمية اللفظ كما يراد بالوصف قول الواصف وبالصفة
مدلوله الا ان الاصحاب رحمهم الله اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع
بان مدلول الخالق شيء له الخلق ومدلول العالم شيء له العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر
في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو
لا غير ولا عين وتمسك بالعينية بقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى والتسبيح انما يكون للذات
دون اللفظ وبالغيرية بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى للقطع بان المسمى واحد ليس محل
النزاع في لفظ الاسم بل فيما صدق عليه الاسم على ان في تقريره استدلال الاول اعترافا بالمغايرة اذ
قال التسبيح لذات الرب دون اسمه بل ربما يدعي ان في الآيتين دلالة على المغايرة حيث اضيف
الاسم الى الرب عز وجل والحق ان المسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر
ولما كان ههنا مظنة ان يقال اذا لم يكن الخلاف في لفظ الاسم في اسماء الله تعالى جملتها لفظ الاسم فلا خفاء في
في ان المدلول نفس المسمى من غير احتياج الى الاستدلال بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته فما
وجه الخلاف اجاب المصنف بقوله ومنشأ الخلاف ان الاسم اذا اطلق فالمراد به المسمى كما في قولنا زيد كاتب والمراد به نفس
اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب ثم اذا اريد المعنى فقد يراد به نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس وقد يراد بعض افرادها
كقولنا رأيت حيوانا وقد يراد جزؤها كالجسم وعارض لها كالماشي فلا يبعد ان يقع لهذا اختلاف واشتباه
في ان الاسم نفس مسماه او غيره المبحث الثاني لا خفاء في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الله تعالى اذا
اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه واما اذا اتصف الباري تعالى بمعنى ولم يرد به اذن باطلاق لفظه اذن

انها اصوات وحروف مغايرة للمدلول لانها وان اريد بالاسم المدلول لا تمتاز عما لا حق

ولا منع ولا بمرادفه وكان مشعرا بالجلال فهل يجوز اطلاقه عليه تعالى منعه الجمهور لانه لا يجوز ان يسمى
النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من اسمائه بل لو سمى احد من افراد الناس بعلم لم يسمه به ابواه لما ارتضاه فالباري تعالى
اولى ولم يجز بالاتفاق مثل العارف والفطن لتوهم الاخلال لشهرة استعماله مع خصوصية يمتنع في حقه تعالى
فان المعرفة قد يشعر بسبق العدم والفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ومثل
الحارث والزارع والماكر واتعاقي الكتاب لعدم الاجلال ولا يكفي في صحة الاجراء على الاطلاق مجرد الوقوع
في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم المبحث الثالث مفهوم الاسم قد يكون
نفس الذات وقد يكون ماخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون ماخوذا باعتبار الافعال والصفات والسلوب والاضافات
ولا خفاء في كثرة اسماء الله تعالى باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات وكذا لا خلاف
في امتناع ما يكون باعتبار الجزء كالجسم للانسان اذ لا يتصور لذاته تعالى جزء كما سبق حتى يطلق اسمه عليه
والحق ثبوت ما هو باعتبار نفس الذات وهو لفظ الله وان كان ماخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام
وكان الاله اسما للمعبود مطلقا فان ذلك لا ينافي العلمية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم
بالموضوع له ولا سبيل الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه
واجب الوجود فعلى انه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى ولا ينحصر اسماؤه في تسعة وتسعين وان ورد به
الحديث ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة اذ ربما لا يكون الاسم لعدد لنفي الزيادة
بل لغرض آخر كزيادة كفضيلة اي ان من احصاها دخل الجنة في موضع الوصف كقوله للامير عشرة غلمان
يكفون مهماته بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات او ان هذا القدر مختص بانه حجة كافية
من غير افتقار الى الاخرين **الباب السادس في السمعيات** اي في الامور التي يتوقف عليها السمع
كالنبوة او يتوقف على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر
وفيه فصول **الفصل الاول** في النبوة النبي انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما اوحى اليه
اليهم وكذا الرسول وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب واعترض بما ورد في الحديث من زيادة
عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد
يخلو عن ذلك ثم البعثة لطف من الله تعالى وفضل منه للعالمين لما انه يتضمن مصالح كمعاضدة العقل
فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته ووحدانيته فيما لا يستقل به العقل

مثل الكلام

مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ودفع الاحتمال كازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا
في ملك الله تعالى بغير اذنه وبيان البهم كمنافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد
ادوار مع ما فيها من الاخطار وبالجملة منافع البعثة اكثر من ان تحصى ولذا قال بوجوبها المعتزلة وبعض
الفلاسفة ثم ان من شبهة المنكرين للنبوة ان البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولا
سبيل الى ذلك والجواب المنع لجواز ان يعرفه المبعوث بنصب الادلة الدالة على ان القائل له ارسلتك هو الله
دون الجن بان يظهر له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع الخلق وتكون مفيدة له ذلك العلم او يخلق العلم الضروري
فيه بانه المرسل ومنها ان العمدة في باب البعثة هو التكليف وهو بحيث لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل على فائدة
للعبد لانه في حقه مشقة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع والجواب ان منافع التكليف
اكثر من مضاره وان خفيت تفاصيل البعض عن البعض كهيئات الصلوة والحج ونحوهما وطريق ثبوت النبوة اي
البعثة المعجزة ماخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز ثم استعير لاظهاره ثم اسند
مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل كذا في شرح المقاصد وهي في العرف امر خارق للعادة
مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق
النار واحترز بقوله مقرون بالتحدي عن الكرامات وبقيد عدم المعارضة عن السحر ووجه دلالتها على صدق
دعوى الرسالة انها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت به العادة من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم
الضروري بالصدق كما يقول القائل على اني رسول هذا الملك الكريم ان يخالف هذا الملك عادته بان يقوم على سريره
ثلثا او يقعد فيفعل فانه يكون تصديقا له ويحصل به العلم الضروري بصدقه من غير ارتياب ولا يقدح فيه
ولا ينفي دلالة على الصدق والجزم احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى بل مستند الى المدعي لخاصية فيه
وفي نفسه او في بدنه او لاطلاع منه على خاصية في بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او يكون مستندا الى
ملك لا يطلع عليه غيره او يكون من ملكيا او جنيا او يكون ابتداء عادة او ارادة الله اظهارا او تكرير عادة لا يكون
في مدة متطاولة او يكون مما يعارض الا انه كان متروك المعارضة لعدم بلوغه الى من يقدر على المعارضة
او بلغه لكن ترك لمانع كالخوف والاشتغال بما هو اهم او لا يكون ذلك منه تعالى لغرض لانتفاء الغرض
في افعاله على ما هو مذهب او يكون لغرض لكن لا لغرض التصديق بل لغرض آخر مثل ان يكون اجابة للدعوة
او معجزة لنبي آخر الى غير ذلك من الاحتمالات مثل ان يكون اضلالا للخلق على ما هو مذهب من ان الله تعالى يضل من

يشاء فان الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم القطعية العادية الضرورية فنحن نقطع بحصول العلم
بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات كما يحصل في المثال
المذكور وان كان الملك خليا لا يبالي باغراء رعيته والاستهزاء برسله على ان الكلام فيما حصل الجزم بانه خارق
للعادة وثبت العجز عن المعارضة مع كون المتحدين احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وفرط اهتمام
منهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وتفاخروا به كالسحر
في زمن موسى عليه السلام ثم لو سيق في زمن داود عليه السلام والفصاحة في زمن محمد صلى الله عليه وسلم
فكيف يحتمل انه متروك المعارضة وانه اي ذلك الامر شيء لا مؤثر فيه الا الله مثل احياء الموتى وانشقاق القمر
وانفلاق البحر وتسليم الحجر ونحو ذلك فكيف يتوهم انه لخاصية في نفسه او مزاج او غيره لما ذكر من الاحتمالات على ان مجرد
التمكين وترك الدفع من القادر المختار كاف في افادة المطلوب وان ترتب الغايات في جرتهم والاثار على بعض افعاله مما لا خفاء
فيه وان لم يجعلها اغراضا له على انا لا نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دالة على التصديق من الله وحصول
التصديق لا يتوقف على كونه غرضا وحجة اظهار المعجزة على يد مدعي النبوة يدل على صدقه وتصديق الله اياه ولا
يتوقف على العلم بكون الباعث صادقا في اخباره ليرد ما يقال ان اي كون الباعث صادقا سمعي اذ لا سبيل الى
بدليل العقل لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله تعالى مستحيل وثبوت القبح عقلا مبني بغير دليل السمع في حيز
المنع ومن ههنا يصح التمسك بخبر نبي صلى الله عليه وسلم في اثبات الكلام كما مر على ان اظهار المعجزة على يد الكاذب
ممتنع عادة وقطعي الانتفاء كما هو حكم سائر العاديات وان جوزه البعض بناء على شمول قدرته تعالى

فصل في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق لانه صلى الله عليه وسلم
ادعى الرسالة واظهر المعجزة ولكل من ذلك منهما ثبت اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى
الشمس في الوضوح واما اظهار المعجزة فلانه اتى متحديا بالقرآن المعجز بفصاحته بلغاء العرب كثيرا
مع كثرتهم كثرة حصى البطحاء وشهرتهم بالعصبية والحمية الجاهلية ولو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو
عارضوا النقل الينا لانه مما يتوفر الدواعي الى نقله والعلم بجميع ذلك قطعي ولا يقدح فيه احتمال انهم تركوا
المعارضة مع القدرة عليها لمانع او عارضوا ولم ينقل الينا العلم لمبادئ وقلة الالتفات ولم يطعنوا
فيه مع كمال حذاقتهم وفرط عداوتهم للاسلام بل نسبوه لكمال بلاغته وحسنه الى السحر كما هو داب
المتعجب فالمطاعن القادحة في اعجازه مدفوعة اجمالا والتفصيل في كتاب المقاصد فان اردت

التفصيل

التفصيل فارجع اليه وبعضهم انما كان من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته لا لعدم تاتي المعارضة مع سهولتها
في نفسها فبطل القول بان اعجازه بالصرفة كما ذهب اليه النظام وكثير من المعتزلة والشيعة بمعنى ان الله تعالى
صرف المتحدين وسلب علومهم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن على ان نفس البلاغة لا دخل في الاعجاز
بالصرفة فانه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل
في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسير معارضة ابلغ في خرق العادة ولانه اخبر عن الغيبات عطف على
لانه اتى الماضية والمستقبلة اما الماضية فهو كقصص موسى وعيسى ويوسف وابراهيم ونوح ولوط عليهم السلام
وغيرها على تفصيلها من غير سماع من احد واما المستقبلة فمنها ما في القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مغانم
كثيرة تاخذونها وقوله تعالى الم غلبت الروم الى قوله تعالى لا يخلف الله وعده وقوله سيهزم الجمع ويولون الدبر وقوله لتدخلن
المسجد الحرام ليظهره على الدين كله ولا ياتون بمثله الى غير ذلك ومنها ما ليس فيه كقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلاثون
سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله تعالى الى غير ذلك مما
ظهرت منه عليه الصلاة والسلام امور خارجة عن العادة حتى تنقسم الى امور ثابتة في ذاته وامور متعلقة
بصفاته وامور خارجة عنهما فالاول كالنور الذي يتحقق ناصيته واضحا اطلاعه بين عينيه والاخر على كتفه
مع خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته عند الطويل وساطته عند الوسيط وكونه مبصرا من خلفه كما
مبصرا من قدامه والثاني كونه غاية في صفات الكمال من الصدق والامانة والشجاعة والفصاحة والسماحة
والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق
وبلوغ النهاية في العلوم والمعارف مع انه امي الى غير ذلك وكونه مستجاب الدعوة على ما دعى لابن عباس رضي الله عنهما
اللهم فقهه في الدين فصار امام المفسرين ودعى على عتبة بن ابي لهب اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه
الاسد والثالث كخمود نار فارس ليلة ولادته صلى الله عليه وسلم وسقوط شرفات كاسرى والهلال انشق عليه من انشقاق
القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه ورؤية الجن ورمي النجوم وشبع الخلق الكثير من طعام يسير
وحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر وشكاية الناقة من صاحبها وشهادة الشاة
المشوية يوم خيبر بانها مسمومة وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومن الشواهد نصوص كتب الانبياء
المتقدمين عليهم السلام المنقولة الى العرب من التورية والانجيل والزبور كما فصل في المفصلات ومن ادق ما اتيا
لاهل الانصاف ما اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والكمالات العلمية والعملية والمحاسن الراجعة

الى النفس وكلية في الكسب فان العقل السليم يجزم بان ذلك لا يجتمع الا في نبي وما اشتمل عليه شريعته في كل باب عما
يعلم المنصف كمالا فيه انه ليس الا وضعا الهيا ووحيا سماويا والمبعوث به ليس الا نبيا ومنها ظهور دينه اي
شريعته على سائر الاديان وانتشارها في الآفاق والاقطار والبلدان مع قلة الاعوان وكثرة الاعداء الملاء
وشدة شوكتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع في اطفاء انوار شريعته فلم يكن ذلك الا بعون الهي
وتاييد سماوي وغاية تشبث المنكرين لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم الطعن في النسخ مطلقا بانه لو لم يكن
الحكم الناسخ لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعيته الحكم المنسوخ فجهل وان كان لمصلحة علمها او جهلها
او لا ثم زالت حاجتها عنه ولان الحكم اما موقت فانتهاؤه لا يكون نسخا واما مؤبد فنسخه تناقض والمرسل
لا توقيت ولا تابيد فيه فاما ان يعلم الله استمراره ابدا فلا يتغير للزوم الجهل او الى غاية فانتهاؤه اليها لا
نسخا والجواب عن الاول انه لمصلحة تجددت فان المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال وعن الثاني
بانه مرسل لكنه موقت في علمه تعالى والرفع والنسخ انما هو في الظاهر فلا تناقض ولا جهل وقد
بين ذلك ابين تقرير في موضعه وخصوصا الذي موسى عليه السلام تمسكا بما تواتر عنه عليه السلام مثل
تمسكوا بالسبت ابدا وهذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض والجواب ان هذا افتراء
عليه عليه السلام ودعوى تواتره مكابرة ولو صح فطول الزمان فانه كثيرا ما يعبر بالتابيد والكلمة
عن طول الزمان ثم النص والاجماع يدل على انه صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الناس كافة قال الله تعالى
وما ارسلناك الا كافة للناس بل الى الثقلين قال الله تعالى قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الاية وزعم
بعض اليهود والنصارى انه مبعوث الى العرب خاصة زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب
خاصة دون اهل الكتاب ورد بان احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالتحريف والانواع كقولهم
مع ادعائهم انه رسول الله وانه لا يبعث نبي بعده ولكن رسول الله وخاتم النبيين واذا ثبت انه
خاتم الانبياء ثبت انه لا تنسخ شريعته بل شريعته ناسخة لجميع الاديان واجمع المسلمون على انه افضل
الانبياء كيف وامته خير الامم قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وتفضيل الامة من حيث
انها امة تفضيل للرسول الذي هم امته واختلفوا في الافضل بعده فقيل آدم عليه السلام لكونه ابا
البشر وقيل ابراهيم عليه السلام لزيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى عليه السلام لكونه كليم الله وقيل عيسى
عليه السلام لكونه روح الله وقيل نوح عليه السلام لطول عبادته ومجاهدته وقد اكثر الكتاب على فرعه

صلى الله عليه وسلم

صلى الله عليه وسلم الى المسجد الاقصى واجماع القرون كان في علم الله في اليقظة وبالجسد ولو كان دعوى النبي صلى الله عليه وسلم
في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه في صدق النبي صلى الله عليه وسلم
ودل الخبر المستفيض على انه الى السماء فمنكره مبتدع والخبر الواحد على انه الى الجنة او العرش او طرف العالم عن الآحاد والروايات
فصل من شرائط النبوة الذكورة وكمال العقل والفطنة وقوة الرأي ولو في الصبي كعيسى عليه السلام
والسلامة عن كل ما ينفر عنه الطبائع السليمة كالعيب كالبرص والجذام ونحو ذلك او يفضي به الى ثقل او ما يخل بالطرائق
او ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرائع وقبول الامة ثم المختار ان الانبياء معصومون عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب
في التبليغ فان المعجزة تقتضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ فلو جاز النقل والافتراء في ذلك
عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وعن الكفر قبل البعثة وبعدها وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية واحترازا عن
القاء النفس الى التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة وعن تعمد الكبائر بعد البعثة سمعا
عندنا لان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه وعقلا عند المعتزلة بناء على الحكم
في مسألة التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الصلاح وعن الصغائر المنفرة كسرقة لقمة وعن تعمد غير المنفرة من الصغائر
ايضا فذلك لانه يلزم ما هو منتف قطعا فلو صدر عنهم الكبائر لزم ما هو منتف كحرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع
وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ورد شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وللاجماع
على ذلك لكنه منتف قطعا للقطع بان من ترد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق ان تقبل شهادته في الدين القائم
الى يوم الدين ووجوب زجرهم ومنعهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم
الحرام بالاجماع وبقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله الاية واستحقاقهم العذاب والذم لدخولهم تحت قوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم لكن ذلك منتف بالاجماع وعدم نيلهم عهد النبوة لقوله
تعالى لا ينال عهدي الظالمين ونحو ذلك من لزوم كونهم حزب الشيطان وغير ذلك وانما احتج المخالف بما نقل
من ذنوبهم وتوباتهم واستغفاراتهم والجواب عنه اما اجمالا فانه منه وهو ما كان متواترا ومنصوصا
في كتاب الله تعالى فمحمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة واما تفصيلا فمذكور
في التفاسير والكتب المصنفة في هذا الباب ولا حاجة الى الحصر بعددهم عليهم السلام وان ورد في الحديث
ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا وان عدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر وذلك لان
خبر الواحد لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقاديات وان كان على ظاهره

منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك والجمهور على عصمة الملائكة عليهم السلام لقوله تعالى
وهم لا يستكبرون ويخافون ربهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول
وهم بأمره يعملون وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا اختفاء في أن مثل هذه العمومات تفيد
ما لم تفد اليقين وما يقال من أنه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات فإن أريد أنه لا يحصل منه
الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي منه فلا نزاع فيه وإن أريد أنه لا يحصل منه الظن فظاهر البطلان
واحتج المخالف بقصة ابليس مع كونه من الملائكة عليهم السلام بدليل تناول امر الملائكة عليهم السلام بالسجود في قوله
تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم اياه ولهذا عوتب بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
وبدليل صحة استثنائه في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وبغيبتهم في حق آدم عليه السلام واستبعادهم
جعله خليفة لقولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وفي الاول بان الابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه وعد
من الملائكة تغليبا لا يقال قوله تعالى كان بمعنى صار او كان من طائفة من الملائكة عليهم السلام
مسماة بالجن لانا نقول هذا خلاف الظاهر والثاني بان الاغتياب انما يكون لغرض
اظهار نقص الغير وذلك انما يتصور لمن لا يعلم والله سبحانه عالم بجميع الاشياء فلا غيبة هناك بل قصدهم
عليهم السلام التعجب والاستفسار عن حكمة الخلق في من يتصف بما لا يليق مع وجود الاولى لذلك يليق
وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى او مشاهدة من اللوح المحفوظ واما تعذيب هاروت وماروت
ملكين ببابل فمعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة ولم يكن منهما على التسمية كفر اعتقاد
بل تأثير بالغ لا بأس منهما تعليم مع تنبيه على ان العمل به كفر وذلك ابتلاء من الله للناس فمن تعلمه
وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن ثم جمهور اصحابنا والشيعة
على ان الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة عليهم السلام خلافا للمعتزلة وابي عبد الله الحليمي
والقاضي ابي بكر منا فعندهم الملائكة افضل وعليه الفلاسفة وبالغ بعضهم من اصحابنا
حتى فضلوا خواص البشر من الانبياء عليهم السلام على خواص الملائكة وعوامهم من المؤمنين على عوامهم
اما عقلا فلان للبشر على تحصيل العبادات العلمية والعملية من الشهوة والغضب وسائر الحاجات
الشاغلة للاوقات وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان اكتساب الكمال والمواظبة على الطاعات
مع الشواغل

وذلك بقوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر

مع الشواغل والعوائق ادخل في استحقاق الثواب لكونه اشق ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق
الثواب والكرامة واما سمعا فلقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين
فقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين
ومن جملتهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة في العالمين ولانه تعالى امرهم بالسجود لآدم قال الله تعالى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لآدم وهو للادنى للافضل دون العكس لان السجود اعظم انواع الخدمة وامر الافضل
للمفضول مما لا يقبله العقول ولا يفعله الحكيم واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك واستدل
ابليس بالتعليل بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان امرهم بالسجود انما كان تعظيما وتكريما
لآدم لا غير ولانه تعالى امر آدم عليه السلام بتعليمهم الاسماء فلما علمهم والمعلم افضل من المتعلم وسوق
الآية ينادي على ان الامر لبيان الاختصاص اظهارا لما خفي من الفضل لآدم ومنع ما يتوهم فيه من النقصان ولذا قال
تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واحتج المخالف بانهم كما هو مقتضى اصول الفلاسفة التي
لا نسلمها ولا نقول بها متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص كالخروج من القوة
الى الفعل على التدريج قوية على الافعال العجيبة كاحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار
الغيب سابقة الى انواع الخير من غير مانع لعدم مادة الشهوة والغضب للذين هما مبدأ الشرور والقبائح
عليهم وعالم آدم ادوم لطول زمانهم واقوى لسلامتهم من مخالطة المنقصة للثواب واسلم لانهم يشاهدون
اللوح المحفوظ المنقش بالكائنات والاسرار ولا كذلك حال البشر وبقوله تعالى قل لا اقول لكم عندي
خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب
انه انما قال ذلك حين استعجله قريش العذاب الذي اوعدوا به كقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم
العذاب بما كانوا يفسقون فقال لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله
كما حكي ان جبريل عليه السلام قلب بطرف جناحيه بلاد قوم لوط فيقول ليس لي هذه القوة على ان الملك اقوى واتقى
فأين هذا من الافضلية بمعنى الكرامة والثواب وبقوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل عليه السلام ولا
افضل من المعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله وقوله تعالى لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عليه السلام عن عبوديته ولا من هو ارفع منه
كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى

وانعامهم في المسيح مع النبوة الالوهية وترفعه عن العبادة لكنه رجح كثيرًا ولو بلا اب ولا يعني لا يترفع عيسى عليه السلام
عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا ابا لهم ولا ام قلنا في الجواب الاول من لا وجه للعقل
لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل واكثر في ابواب الجهات اخر لعمل الناس مع الله معارض بما مر من لا وجه للعقل
لا فضلية الانبياء وتأويل البواقي من قسم سمعيًا كما اشرنا اليه في التفسير واما المراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء
والرسل فيجوز ان يكون لتقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم لكونهم اخفى لانه الشرف ومن خوارق العادات كرامات
الاولياء والولي كما في شرح المقاصد هو العارف بالله وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك
في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن بدعوى النبوة وبه تفارق المعجزة والخوارق من غير
النبي فلا توجب التباس النبي بغيره لامتياز الكرامة عن المعجزة بدعوى النبوة في المعجزة وعدمها في الكرامة فلا توجب انسداد باب
اثبات النبوة بالمعجزة ولا تنفي دلالة المعجزة على النبوة ثم ان مشاركة الاولياء للانبياء في ظهور الخارق لا تخل بعظم
قدر الانبياء ولا وقعهم في النفوس بل تفيد زيادة جلالة قدر الانبياء وزيادة الرغبة في اتباعهم حيث نالت اممهم
واتباعهم تلك المرتبة ببركة الاقتداء بهم والاستقامة على طريقتهم وتفارق الكرامة السحر بانها لا تجري فيها
التعليم والتعلم ولا يتاتى فيها المعارضة ولا تجامع النفس الشريرة والسحر يجري فيه ذلك ويتاتى فيه المعارضة
ويجامع النفس الشريرة ولا يكون الا بمباشرة اعمال مخصوصة وكلاهما واقع اما الكرامة فلقصة مريم وقصة آصف
من اتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف فيهما وما روي عن كثير من الصلحاء واما السحر فلقوله تعالى ويعلمون الناس
السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الى قوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه
وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ولما ثبت من انه سحر النبي صلى الله عليه وسلم وعائشة رضي الله عنها وابن عمر
رضي الله عنهما ولا دلالة لقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام يخيل اليه من سحرهم انها تسعى على انه لا حقيقة
له وانما هو تخييل وتمويه وذلك لجواز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك التخييل ولا دليل على انه لا حقيقة له اصلا واما
الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية اذا استحسنت شيئا لحقه الآفة فثبوتها يجري مجرى
المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم العين حق وذهب كثير من المفسرين الى انه
فيما نزلت آية وان يكاد الذين كفروا وللقائلين بالسحر والعين في جواز الاستعانة بالرقى وجواز تعليق
التمائم خلاف ولكل من الطرفين كما قال في شرح المقاصد اخبار وآثار ولا يرجح هو الجواز والمسئلة بالفقهيات اشبه

وقد يتحقق ولم يكن الاثر في تلك الصورة من التخييل ح

وبالاعتقادات ح

والولي

والولي لا يبلغ درجة النبي لان النبي لا يكون بدون الولاية ولا يسقط عنه التكاليف وما نقل من اهل الاباحة ان
الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط الامر والنهي عنه فضلال محض وكذب ولا يدخل النار بارتكاب
الكبائر فاسد باجماع المسلمين ولا يكون الولاية افضل من النبوة وليس من الادب اطلاق القول به لان علو مرتبة غاية التحقير
مرتبة النبوة واما ولاية النبي فقيل افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص كما هو شان خواص الملائكة والمقربين
منهم وهي في النبي في غاية الكمال والنبوة فيها معنى الانباء والتبليغ كما هو شان من ارسله الله الى الاحاد للتبليغ الاحكام
وقيل نبوته افضل لما فيها من الرسالة بين الحق والخلق والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع مشاهدة الملك
فصل في المعاد قال في شرح المقاصد حقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود
بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الموت والارواح الى الابدان
بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على راي الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد
هذا ولما كان المعاد الجسماني على بعض الاقوال متوقفا على اعادة المعدوم حاول بيان جوازها اولا فقال يجوز
اعادة المعدوم لان المعاد مثل المبتدأ بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه والامكان لذاته لا يزول
بحسب الاوقات لانه لازم للاوقات فيما هو بالذات فلا يرد ان العود هو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود
يلزم من امكان الاعم امكان الاخص على ان المعدوم ممكن قابل للوجود فلو وجد اولا حصل له بمقابلة القابل زيادة
استعداد لقبول الوجود في ذلك الوقت اي وقت الاعادة لاكتسابها ملكة الاتصاف به فالمعدوم الممكن باتصافه
بالوجود اولا صار قابليته له ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو المراد بقوله تعالى
وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه لكن الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة
الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كان عليه من الصور والتأليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها
اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك قابل يستعد ضد من لا استعداد التام به كذا في شرح المقاصد
واحتج المخالف بان المعدوم لا اشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فلا يحكم عليه بصحة العود لاقتضائه ثبوت
المحكوم عليه وغاية ما ذكرتم ان المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لا ينافي
امتناع وجوده لامتناع الحكم عليه على ان الكلام ليس في الوجود بل في الاعادة التي هي الايجاد ثانيا لذلك الشيء بعينه
وامكان وجوده يستلزم امكانها وبانه لو اعيد المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لا يبقى فرق بين المبتدأ والمعاد
لاعادة الوقت لانه من جملة المشخصات انه تخرق وبانه لو اعيد المعدوم بعينه لزم ان يتخلل العدم بين الشيء

الايجاد على الوجود في الزمان الثاني ح

ولفسد الكلام بطول القصة والرابع انه لا قول عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وبقاء الذات ظاهر عندنا
ان الاشارة العقلية كافية في صحة الحكم والا لامتنع الوجود اولا كما لو امتنع لذاته ثم امكان الوجود مستلزم
لامكان الايجاد سيما بالنظر الى قدرة واحدة على ان المراد بالاعادة ههنا هو كونه معادا اي عودا في مرتبة الوجود
ثانيا وعن الثاني انا لا نسلم ان الوجود من المشخصات فانا قاطعون بكون هذا الكتاب هو بعينه كان بالامس
حتى ان من زعم خلافه فانه نسب الى السفسطة والتغاير الاعتباري لا ينافي الوحدة الشخصية على ان الفرق
حاصل بان المبدأ واقع ابتداء غير مسبوق بالحدوث والمعاد واقع ثانيا اي مسبوق بالحدوث الاول
فبينهما التقدم والتأخر وان كانا في زمان واحد وبهذا الاعتبار يحصل الفرق بالتقدم والتأخر بالزمان اي بالذات
يجب تخلل العدم بين الشيئين ولفسد اذ بالفرق لا يكفي حصول التغاير الاعتباري الذي لا ينافي الوحدة
الشخصية ثم انه قال المحقق في شرح المقاصد زعم بعض من لا يعتد بهم لا في الملة ولا في الفلسفة انه لا معاد
للانسان اصلا زعما منهم انه هذا الهيكل المخصوص بالمزاج المخصوص بالقوى والاعراض وان ذلك يفنى
بالموت ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده
في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت ولا يعاد او جوهر باق يكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة
والمليين على حقية المعاد واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المليين الى انه جسماني فقط لان
الروح عندهم جسم سار في البدن وذهبت الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه ولا يعاد
والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل للفناء اليه فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من العلماء
الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن والمحققون لنا
انه قد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة المعاد الجسماني وانه امر ممكن فيجب التصديق به والمعتزلة
يدعون ثبوته بل وجوبه بدليل العقل وتقريره ان ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعطاء الحقوق
المستحقين لا يتأتى الا باعادتهم فيجب لان ما لا يتأتى الواجب الا به واجب وفيه مع انه مبني على اصلهم
الفاسد في الوجوب على الله تعالى انا لا نسلم انه لا يتأتى الا به لم لا يكفي المعاد الروحاني فالاولى التمسك
بدليل السمع وبالجملة اثبات الحشر والمعاد الجسماني من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين وحمل
الآيات والاحاديث الواردة في باب المعاد الجسماني على التمثيل والتصوير للمعاد الروحاني اعني
عود النفس بعد المفارقة الى عالم المجردات بقطع التعلقات في السعادة بوجدان ذاتها متصفة بالفضائل

برتبة

برتبة عن الرذائل والشقاوة لشعورها بنقصانها بالمواد وميل عن الحق لعدم تعذر الظاهر ومن يقول بتجرد النفس
وعودها الى البدن كما سبق فلا يرتفع قوله اصلا من اصول الدين بل من ضرورياته ويبقى الطريق الى اثبات
المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين فالحمل على ظاهره اولى وليس هذا تناسخا كما غلب اهل المقام من ان
هذا الرأي يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما ذهب اليه التناسخية وذلك لان التناسخ عود النفس
في هذه الدنيا الى الابدان كما سبق وهذا انما كان عودها في الآخرة الى الابدان نعم قال المفسر رحمه الله وربما
يميل كلام هذا القائل الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء الاصلية المتفرقة للبدن الاول
فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضر في ذلك وان لم يكن هو البدن
الاول بعينه وتشخصه على ما يشعر به قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها فان قيل
فلا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا
العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للنفس ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وان تبدلت
الصور والهيئات بل كثير من الآلات والاعضاء كما في شرح المقاصد واحتج المنكرون للمعاد
الجسماني بامتناع اعادة المعدوم والمعاد الجسماني يتوقف عليها ووجه التوقف كما في شرح المقاصد
اما على تقدير كونه ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونه جمعا بعد التفرق فللقطع بفناء
التأليف والمزاج وكثير من الاعراض والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادلته
مع انك قد عرفت من كلام المحقق انه لا يتوقف عليها او على اعادة المعدوم وبانه لو اكل انسان
انسانا بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء اعيدت في بدن الانسان فالاجزاء المأكولة اما ان
تعاد في بدن الآكل او في بدن المأكول او في بدنهما ولا سبيل الى الثالث لاستحالة ان يكون
جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين ولا الى الاول ولا الى الثاني لانه ان اعيدت في بدن
الآكل فلا يكون المأكول بعينه معادا او في بدن المأكول فلا يكون الآكل بعينه معادا اجيب بانه لا
اولوية لجعلها من بدن احدهما معادا وفيه كلام على انه يلزم في اكل الكافر المؤمن اما تنعيم الاجزاء
الاصلية ان اعيدت الاجزاء المأكولة التي صارت عاصية في بدن الآكل في بدن المأكول او
تعذيب الاجزاء المطيعة ان اعيدت في بدن الآكل الكافر فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان
باعيانها كما زعمتم وحينئذ بان المراد بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره

لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والمأكول هي الاجزاء الاصلية الحاصلة من ابتداء الخلق
من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يصير تلك الاجزاء التي كانت فضلة في الآكل واصلية في المأكول نطفة
واجزاء اصلية لبدن آخر فيعود المحذور قلنا الفساد انما هو في وقوع ذلك لا في امكانه ولعل الله
يحفظها من ان تصير جزءا اصليا لبدن آخر بل جزءا مطلقا فضلا عن ان يكون اصليا واما ما ذكر من لزوم
الغرض في فعله تعالى ولا غرض في الاعادة لانه على تقدير ما اما ان يكون عائدا اليه تعالى او الى العبد
والاول باطل لانه نقص يجب تنزيهه تعالى عنه وكذا الثاني لانه اما ايلام او التذاذ وكلاهما باطل
اما الاول فلانه لا يليق بالحكيم واما الثاني فلان اللذة الجسمانية انما هي في دفع الالم ولا الم
في العدم فجوابه منع لزوم الغرض وقبح الخلو عنه في فعله تعالى وعلى تقدير لزومه نمنع انحصار
الغرض في اللذة والالم لانه يجوز ان يكون الغرض ايصال الجزاء الى المستحق هذا ثم النصوص الواردة
في باب الحشر منها ما هي لاثبات نفس الاعادة وهو قوله تعالى يبدأ الخلق ثم يعيده وقوله تعالى
فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ومنها ما هي لازالة استبعاد المنكرين احياء الرميم كقوله
تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله تعالى
اذا متنا وكنا ترابا الآية وكان هذا الكلام منا اشارة الى جواب سؤال ذكره في شرح المقاصد بقوله
فان قيل الآيات الواردة في باب الحشر مثل من يحيي العظام وهي رميم اذا متنا وكنا ترابا تشعر بان مورد النفي
والاثبات هي اعادة الاجزاء باسرها الى الحياة لا الاصلية وحدها ولا اعادة المعدوم بعينه قلنا
من الآيات ما هو مسوق لنفس الاعادة مثل يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذي
فطركم اول مرة فان المنكرين استبعدوا احياء ما كانوا يشاهدون من رميم وتراب فازيل استبعادهم
بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة واختلفوا اي القائلون بحقية حشر الاجساد في ان
الحشر ايجاد بعد الفناء او كما يشعر به قوله تعالى هو الاول والآخر اي في الوجود ولا يتصور ذلك الا باعدام
ما سواه وليس بعد القيمة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود
وغاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية او في صفات الكمال كما اذا قيل اهذا اول من زارك ام آخر
فتقول هو الاول والآخر وتريد انه لا زائر سواه او هو الاول والآخر بالنسبة الى كل حي بمعنى انه يبقى
بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا والآخر رزقا لما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة ليس مرادنا انه آخر كل

فلو ثبت ليس منافيا للفناء

شيء

شيء ليس مراده انه آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنة وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم
المنافع واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك
الموت وقوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده كما بدأكم تعودون والبدء من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق
بعد ابتدائه لا يتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نسلم ان المراد بابتداء الخلق الايجاد والاخراج عن العدم
بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين فيجمع بعد التفرق واحيا بعد الموت كما
يشعر به قوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى والآية اني يحيي هذه الله بعد موتها وانظر الى العظام
كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وقوله تعالى وكذلك تخرجون الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق
دون الاعدام والجواب انها لا تنفي الاعدام وان لم تدل عليه وانما سيقت بيانا لكيفية الاحياء بعد الموت
والجمع بعد التفريق لان السؤال وقع عن ذلك ثم هي معارضة بما سبق من الآيات المشعرة بالاعدام هذا والحق
التوقف اذ العقل يجوز ان تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها ثم تعاد بعينها ولم يدل قاطع
سمعي على تعيين احدهما كذا في شرح المقاصد ثم الجنة والنار مخلوقتان الآن لقصة آدم وحواء واسكانهما
الجنة ثم اخراجهما عنه بأكل الشجرة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه اجماع الامة قبل ظهور المخالفين
وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها
ثبوتها ومع ظواهر مثل قوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله وازلفت الجنة للمتقين
وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين والحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه
مثل ونفخ في الصور خلاف الظاهر لا يعدل اليه بدون قرينة قيل يمتنع خلقهما في افلاك هذا العالم لامتناع
الخرق عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم منها وفي عناصره لانها لا تسع جنة عرضها السموات
والارض ولانه لا معنى للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر ويمتنع في عالم آخر لانه
لاحتياجه الى محدد الجهات يكون كرويا لا اتصال له بهذا العالم الا بنقطة فيلزم الخلاء بين العالمين وقد بين
استحالة الخلاء ولاشتماله على عناصر لها احياز طبيعية يلزم ان يكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم
سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا
عنه واجتماع الحركة والسكون محال وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من انه يلزم الميل اليه وعنه وهو ممتنع

واحيا بعد الموت

والا التسليم

الخرق والالتيام واستحالة الخلاء وغير ذلك من المقدمات الفلسفية على انه لا يمتنع كون العالمين في محيط بهما بمنزلة
تدويرين في ثخن فلك فلا يستلزم الخلاء ولا يمتنع كون العناصر مختلفة الطبائع او كون تحيزها في احد العالمين
غير طبيعي وليس للتناسخ عود الابدان الى الارواح بل تعلقها بابدان اخر في هذا العالم فان قيل انا لان كان من كذلك
من كونهما مخلوقتين فيلزم هلاكهما لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه مع انه خلاف الجمع عليهما او جعل الهلاك على
غير الفناء وهو خروج الشيء عن صفة الانتفاع به كما يقال هلك الطعام ولو سلم فلعل الهلاك بمعنى الفناء فالفناء
لحظة لا ينافي الدوام ... ثم انه قال في شرح المقاصد لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون
على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وان النار
تحت الارضين والحق التوقف وتفويض العلم الى العليم الخبير انتهى لم يرد نص صريح في ذلك فلا نغفل فصل
اتفق الاسلاميون على ان سؤال القبر وعذابه وثوابه يعني سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض
العصاة فيه حق بالايات والاحاديث المتواترة المعنى اما الاية فكقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا اي قبل القيمة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتيهم الله من فضله واما الحديث فكقوله صلى الله عليه وسلم
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكالحديث المعروف انا وضع الميت في قبره الحديث الى غير ذلك
تمسك المنكرون بالعقل والسمع اما العقل فلان اللذة والالم والمسئلة والتكلم لا يتصور بدون العلم والحيوة
ولا حيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت يبقى مدة من غير حركة وتكلم ولا اثر للذة
او تالم ونعاين في صندوق او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه بل ربما يأكله السباع او يحرقه النار فيصير
رمادا تذروه الرياح فكيف ذلك والجواب اجمالا ان جميع ذلك استبعاد لا ينفي الامكان واذا اخبر الصادق به
وجب التصديق به وتفصيلا بانه ليس ببعيد ان يوسع الله تعالى المختار على الميت اللحد والصندوق بحيث يمكن الجلوس
فيه وانا لا نسلم اشتراط الحيوة بالبنية على انه يجوز ان يبقى من الاجزاء الاصلية لمن احرق قدر ما يصلح بنية
ويقوم به الحيوة وليس ببعيد ان لا يشاهد الناظر ما يجري على الميت بل يخفيه الله تعالى عنه لحكمة لا اطلاع
لنا عليه ونقول بانه نجعله امثال ذلك يفضي الى السفسطة انما يتم فيما لم يقم عليه الدليل ولم يخبر الصادق واما
السمع فلقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة لا حالة يعقبها موت

لانه

لانه لا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فان قيل ما معنى هذا الاستثناء
ومعلوم ان لا موت في الجنة اصلا قلنا هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة
في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة التعليق بالمحال اي لو امكنت فيها موتة لكانت الموتة الاولى
التي مضت وانقطعت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا
بعد احياء القبر فتكون الاية حجة على المتمسك لا له اجيب بان المراد بالاولى بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة
ويقصد نفيها وكذا قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياءات ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر والجواب
انه لا ينفي شيء من ذلك عذاب القبر لان اثبات الواحد والاثنين لا ينفي وجود ثالث او الثالث عرى التعليق
باحد المحامل كما في المبالغة والجواب ان لا يسمى ما يعقبه اي عذاب القبر حيوتها موتا فان المراد موتة
الاولى تبعا ويجوز ان يكون تعرض لبعض الاحياء وهو ما في القبر لخفاء امره وضعف اثره فلا يصلح دليلا
على ثبوت الالوهية ووجوب الايمان او ما في الحشر لكونه معاينا لا نزاع فيه فلا حاجة الى ذكره
وبالجملة الذي ثبت من الدين ان للميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتالم ويتلذذ به وشهد بذلك الاخبار
ونحن لا نقول باعادة الروح اليه ولا انه فيه تردد وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ثم وانما ذلك في الحيوة
الكاملة التي تكون معها القدرة والارادة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت
القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا نعرف حيوته كمن اصابته سكتة ويشكل هذا بجوابه
لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث كما ذكره في شرح المقاصد ثم جميع احوال القيمة من المحاسبة المشار
اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب واهوالها هول الموقف وهول المسئلة وهول شهادة
الشهود العشرة الالسنة والايدي والارجل والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة
الكرام والحكمة في المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب خبير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح
اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في لذة هؤلاء وحسراتهم والام اولئك واخزائهم
وهو جسر ممدود على متن جهنم يجده الاولون والاخرون والميزان والحوض وتفاصيل احوال الجنة
والنار امور ممكنة اخبر الصادق على ما نطق به الكتاب والسنة فوجب التصديق بها ولا استبعاد
في ان يسهل الله تعالى العبور على الصراط وان كان ادق من السيف وادق من الشعر ان كانت حسنا

او ظلمانية ان كانت سيئات فلا حاجة الى تاويل الصراط بطريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم
ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم كما زعم كثير من المعتزلة نفيا
منهم انه بالمعنى الذي ذكرناه لا يمكن العبور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين
والصلحاء يوم القيمة ولا تاويله بالادلة الواضحة ولا بالعبادات كالصوم والصلوة ونحوهما
ولا الى تاويل الميزان بالعدل كما زعمه بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها
او الادراك كما قيل فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان
المعقولات العلم والعقل فصل الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه لان الكل
ملكه فلا ظلم منه ولا وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة ومعنى وجوبهما على الشرع انهما
عندنا انه وعد او وعيد والخلف فيهما نقص فلا يخلف الله وعده خبر ليطيع البتة انجاز الوعد
على اختلاف في الوعيد فقيل الخلف فيه فضل وكرم يجوز اسناده اليه تعالى فيجوز ان لا يعاقب
العاصي وقيل انه يلزم الكذب في اخباره تعالى مع الاجماع على بطلانه فالحق ان من حقق العفو
في حقه يكون خارجا بعموم اللفظ ومعنى استحقاقهما ترتبهما على الافعال والتروك وملائمة
اضافتهما الى الطاعات والمعاصي في مجاري العقول والعادات لا انه حق لازم يقبح تركه لانه في
معنى اللازم الذي يقبح تركه على الله لا ثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية ولان الطاعات
وان كثرت لا تفي بشكر بعض النعم فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولانها لو استحقها بالمعنى المنفي
عندنا لما سقط عمن عاش ولو طول عمره على الكفر ثم آمن وواظب مدة حياته على الايمان والطاعات
ثم كفر نعوذ بالله لعدم تحقيقة الوجوب والاستحقاق فيكون الذي بطل بالاتفاق وقول المعتزلة ان عدم وجوبهما
يفضي الى التسوية في الطاعات والاجر على العاصي لان الطاعات مشاق وخلافات للهوى لا تميل
النفس اليها الا بعد القطع بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصي شهوات ومستلذات لا تنزجر عنها
النفس الا مع القطع بالالام ومضار تترتب عليها وان ايجاب المشاق بلا غرض نفع يقابلها ظلم والله تعالى
منزه عن الظلم وذلك النفع هو الثواب وان ايجاب المشاق لا لاجل تحصيل المنفعة بلا مضرة في تركها موجب
لوجوب الترك لما في فعله منفعة فيلزم وجوب النوافل اذ لا مضرة في تركها مع ما في فعلها من المنفعة
مردود بان كثرة الاخبار الواردة في الوعد والوعيد كافية في الترغيب والترهيب وبحجة الترك

اي ترك

اي ترك الثواب والعقاب غير قادح وحجة الوقوع من غير وجوبهما كاف في المقصود وفي عدم لزوم الكذب
ايضا وان الغرض بعد تسليم ان نعمه لا يتخصص فيما ذكر من المنفعة بل يجوز ان يكون شكرا للنعم السابقة وحصول
السرور والمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الله تعالى فصل لا خلاف بين المسلمين في
خلود من دخل الجنة ولا في خلود الكافر في النار سوى الكافرين كاطفال المشركين فهم عندهم لا يعذبون بل
هم خدم اهل الجنة لان تعذيبهم لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون
الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك واما عند الاكثرين فهم كالكفار عنادا واعتقادا لدخولهم في العمومات ولما
روي ان خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالهم الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم
في النار وقيل من علم الله فيه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة او الكفر والمعصية ففي النار واما
من مات على الايمان وترك التوبة عن كبيرة ارتكبها فعندهم يقطع بانه يخلد في النار ان لم يعف ولا يخرج
من النار وعندنا لا يقطع بالتعذيب فضلا عن التخليد بل يجوز عنه عفوا تاما او يخرج من النار بعد حين ان
شاء الله تعالى للنصوص القاطعة الشاهدة بانهم يخرجون من النار ثم يدخلون الجنة قال الله تعالى
فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وقال تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون
الجنة وقال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار قوم بعدما صاروا فحما وقال من مات ولم يشرك بالله دخل الجنة
وان زنى وان سرق الى غير ذلك وليس دخول الجنة قبل دخول النار وفاقا فتعين العفو او الانقطاع ولان ثواب
المستحق بالايمان والطاعة وعدا عندنا وعقلا عندهم لا يزول بارتكاب الكبيرة سمعا عندنا وعقلا على قاعدة
الاعتزال فيكون لزوم ايصال الثواب اليه بحاله ولا يتصور ذلك الا بالخروج من النار او لا يدخل في الجنة
وحبوط ولان دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعدما واظب على الطاعات طول حياته لو لم يكن
ظلما على قاعدة الاعتزال فلا ظلم اصلا ولو لم يستحق بهذا ذما فلا ذم فان احتجوا بعمومات الوعيد بالخلود
الشاملة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قلنا يختص بالكفار او بمتعمد السيئات بقيد الكفر للدلائل
فمعنى قوله من قتل مؤمنا متعمدا من قتل مؤمنا مستحلا قتله اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل او المحل
الخلود على المكث الطويل والمكث الطويل سواء جعل بمعنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق
الكفار او انقطاع كما في حق الفساق او نحو ذلك كالجواب عن اية قتل المؤمن متعمدا بان التعليق بالوصف

يشعر بالحيثية فيخص بمن قتل المؤمن لايمانه جمعا بين الادلة قالوا الخروج للفاسق من النار لخرج الكافر منها
لتناهيهما معصية قلنا لا نسلم تناهي الكفر قدرا ولو سلم فلا نسلم عليته التناهي بل انما يخرج الفاسق بفضل
الله تعالى ورحمته ووعده ومغفرته ولا نسلم صحة القياس في مقابلة النص ولا في الاعتقاديات لان القياس
انما يفيد الظن ولا عبرة بالظن في الاعتقادات ثم لا خلاف في ان من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة
بمنزلة من لا ذنب له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما
الكلام فيمن آمن وعمل صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا مآله الى الجنة
ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد من غير حبوط والمشهور من مذهب
المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة كما مر فاشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعاته وما يثبت
من استحقاقاته كيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى ان السيئات يذهبن الحسنات حتى
ان الجمهور منهم على ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع الطاعات مخالفة للنص قال الله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره والعقل للقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات
طول العمر بتناول جرعة من الخمر على ان ابطال الحسنة بالسيئة ليس اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات والبعض منهم على ان ايام الطاعات والمعاصي اي اثبتت اي زادت على الاخرى
اجرا وعذرا لاحدهما اوجب كبيرة يغلب فيها جزاء طاعات كثيرة ولا سبيل الى الضبط اذ ذاك هو مفوض الى
علم الله تعالى احبطت الاخرى محضا بان يسقط الاقل ولا يسقط من الاكثر شيئا واحبطتها موازنة
بان يسقط الاقل ولا يسقط ما يقابله من الاكثر مثلا من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب
فانه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلته ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له
مائة جزء من الثواب واكتسب الفا من العقاب سقط ثوابه ومائة جزء من عقابه تمسكوا في ذلك
بمثل قوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول
كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم والجواب انه لا يفيد المتنازع فيه وهو بطلان حسنات كاملة ثابتة
سابقة او لاحقة لان من عمل عملا استحق به الثواب وكان يمكنه ان يعمله على وجه يستحق به مع ذلك ثوابا
يقال له انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما وعورضوا بمثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره والزموا بانه لا كبيرة ترجح ونرجحها على جرعة الله فيجب عليهم ان يلحقوا بها جميع الكبائر

فاذا لم

فاذا لم يفعل ذلك بطل هذا بانهم بتعاقب الاعمال ويسقط اقلها باكثرها فصل اتفقت الامة على انه
تعالى عفو غفور يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وانه جائز عقلا
لان الكل ملكه تعالى ومنع بعضهم الجواز العقلي ايضا لانه مخالف الحكمة كالتفرقة بين من احسن غاية
الاحسان وبين من اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر وعند الاصحاب يجوز العفو عن الكبائر بلا التوبة
ايضا لان العقاب حقه تعالى فله اسقاطه بل يحسن لان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد ويدل
على الوقوع مثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعفو عن كثير ان الله
يغفر الذنوب جميعا ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ويدل على نفيه في الشرك قوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به الاية وفي الاحاديث ايضا دلالة على الوقوع والتخصيص للنصوص المذكورة بالصغائر
او بما بعد التوبة او الحمل بالرفع اي حمل العفو على تأخير العقوبات المستحقة فيعفو يعني تاخير العقوبات
مع كونه خلاف الظاهر بلا دليل وكونه تقييدا للاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص خلاف نص في
الاحاديث لا يصح في البعض كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية لان المغفرة بالتوبة تعم الشرك
وما دونه فلا يصح التفرقة وكذا تعم كل احد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية
وكذا مغفرة الذنوب الصغائر على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه
النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كبيرة واما العفو الاخير فيما يكون في الشرك
اقوى فلا معنى للنفي وقالت المعتزلة يمتنع العفو عن الكبائر بدون التوبة سمعا بالنصوص الواردة
في وعيد الفساق واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تعالى في التولي عن الزحف وماواه جهنم
وبئس المصير واما بالدخول في العمومات المذكورة بالخلود فان الخلف في الوعيد كالكذب في الاخبار
نقص لا يجوز على الله تعالى ويعتقدون بانه اجماع على القبيح لان المكلف يتكل على العفو ويرتكب القبائح
وهذا قبيح يمتنع اسناده الى الله تعالى ورد الاول بانهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب
ودخول الجنة مع بطلان الخلف فيه اجماعا بخلاف الوعيد فانه مما يعد كرما وانت خبير بان لزوم
الكذب في اخبار الله تعالى مع كونه جاريا على بطلانه مشكل جدا فالحق ما اشرنا اليه سابقا من ان تحقق
العفو في حقه يكون مخرجا عن عموم اللفظ والثاني بان مجرد احتمال العقوبة يكون زاجرا للعاقل عن
ارتكاب الكبائر فكيف مع رجحانها بالآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشائعة في ذلك الباب

فكيف يكفي احتمال تركها بل وقوعه في الجملة وبالنسبة الى ما لا يعلم الا الله مفضيا الى الاجزاء الا ترى ان قبول
التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل احد عليه غالبا ليس باجزاء واذا جاز العفو عن الكبائر بدون التوبة فمع الشفاعة
اولى وقد قال الله تعالى استغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنوب المؤمنين ومعظم الكبائر وقال النبي
صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فان قيل قوله تعالى لا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى
لا تنفعها شفاعة الشافعين والضمير فيهما ولا تنفعها للنفس عامة في قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي
نفس عن نفس شيئا قلنا بعد تسليم عموم الازمان والاحوال مخصوص بالكفار جمعا بين الادلة هذا بعد تسليم كون
الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم ثم لا خفاء في ورود الشرع بالشفاعة كما حملها المعتزلة على طلب المنافع للمطيعين
والتائبين بوقوع الدرجات وزيادة الثواب ويلزمهم اي اذا كان الشفاعة بمعنى طلب المنافع لا اسقاط المضار فقط
يلزم ان يكون من يسأل الله زيادة كرامة للنبي صلى الله عليه وسلم شافعا له ومتوسطا واما ما الحد له شفاعة الصغيرة
او بعد التوبة فظاهر البطلان من قول النبي صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتي الحديث ولان الصغائر مكفرة عندهم
باجتناب الكبائر وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للشفاعة كثير معنى ثم الكبيرة التي تشعر بقلة الاكتراث
في الدين او التي نصت في كلام الشارع بالوعيد وقيل كل معصية فهي بالاضافة الى ما دونها كبيرة وبالاضافة الى ما فوقها
صغيرة ولظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متميزة عن الصغائر
بالذات لا بالنسبة فلا اعتبار به لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون
الكل وانى للبشر ذلك وقيل كما في رواية ابن عمر رضي الله عنهما هي الشرك بالله تعالى نعوذ بالله منه والقتل بغير
حق والقذف اي قذف المحصنة بالزنا والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم والعقوق اي عقوق
الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم ونقل وزاد كما في رواية ابي هريرة رضي الله عنه اكل الربا وفي رواية علي رضي الله
السرقة وشرب الخمر فصل في التوبة وهي في اللغة يقال تاب اذا رجع وفي الشرع هي الندم على المعصية
لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه واخلالها بعرضه او ماله لا يكون
توبة واما الندم لخوف النار فهل يكون توبة فيه تردد مبني على ان ذلك هل يكون ندما عنها لقبحها ولكونها
معصية ام لا وكذا الندم عليها لقبحها مع غرض آخر وقال في شرح المقاصد الحق ان جهة القبح
ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا ثم معنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمني
كونه لم يفعل وقيد بقوله مع ذلك العزم على الترك في الاستقبال واعترض بان فعل المعصية في المستقبل

قد لا يخطر

قد لا يخطر بالبال كما في الزنا لمن جب او عنين او بموت او نحو ذلك وقد لا يقدر عليه لعروض آفة كخرس في القذف فكل
او جب في الزنا فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار فاجيب بان المراد العزم
على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار فاجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار
هذا وقال في شرح المقاصد التحقيق ان ذكر العزم انما هو للبيان والتقرير لا للتقييد اذ لا احتراز اذ النادم
على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار ولما قالت المعتزلة بالخلود
بل الخلود في النار بدون التوبة بنوا امرها على التشديد حتى اعتقد عوامهم انه يكفي في التوبة مجرد قول العاصي تبت ورجعت
وخواصهم انه يكفي اعتقاد انه اساء وانه لو امكنه رد تلك المعصية لردها وانه لا حاجة الى الاسف والحزن لان
الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم
والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق وهي واجبة وانما تجب عندنا سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا
توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك وقالوا عقلا لما فيها من دفع الضرر اعني ضرر العقاب وكذا
القبول واجب عندهم عقلا حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واما عندنا فلا اذ لا وجوب على الله
وهل يثبت سمعا قال في شرح المقاصد نقلا عن امام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع
لا يحتمل التأويل وفي شرح المواقف وهو الذي يقبل التوبة عن عباده لا يدل على الوجوب بل على انه
يتولى ذلك ويقبله وليس احد سواه وذلك والمصرح به في كلام المعتزلة وجوبها على الفور حتى يلزم
التأثم بتاخيرها ساعة ومن معتقد اذ يلزمه بتاخيرها ساعة ذنب آخر تجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا
ان بتاخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع
الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلاث ساعات ثمان وهكذا ثم سقوط العقوبة عندنا بمحض
عفو الله تعالى والكرم وعند اكثرهم بناء على قاعدة كون الحسن والقبح عقليين بنفس التوبة وعند
بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لسقط بندم العاصي عند معاينة النار وهو ممنوع لكونه للقبح
واحتج الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها
دون الاخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السواء ولا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب لانه فعل
ما كلف به وخرج عن عهدته خلافا للقاضي منا وابي علي من المعتزلة زعما منهما انه لو لم يندم كلما
ذكرها لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال الندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ ربما

يضرب عنها صفحا من غير رجوع اليها واشتغال بها وتصح التوبة عن بعض الذنوب خاصة اذ
ليست التوبة عن المعصية الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على ان لا يعاودها وقد وجد ذلك
ويكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال عند من علم بتفاصيل الذنوب بحسب الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة
الى انه لا بد من الندم تفصيلا كما علم ورد بانه مكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع احصاء الذنوب
الكثيرة في حق واحد فلو لم يكف الاجمال لزم تكليف ما لا يطاق ثم انه قد يكفي في التوبة الندم كما
في ارتكاب الفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يتوقف تحققها على واجب آخر كرد المغصوب او بدله
فانه لا يصح التوبة مع ادامة اليد على المغصوب وقد يلزم ذلك الواجب الآخر معها ولا يتوقف تحققها عليه
كحد الشرب والقصاص في القتل عمدا وقضاء الصلوة فانه شاء اخذ الحد والاعتذار الى من اذاه كما
في الغيبة ولا يلزم ما اغتاب به الا اذا بلغه على وجه الخفي هذا ويجب الامر بالواجب والنهي عن
الحرام قال في شرح المقاصد قد جرت عادة المتكلمين بايراد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في علم الكلام
مع انه بالفروع اشبه ولكنهما لما شبها التوبة في الوجوب بارتكاب المعصية ويشبه ان يكون وجه
ايرادهما في فصل التوبة ويجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وانما يجب ويندب بشرط علم القائل
بوجه المعروف من انه مندوب او واجب معين او غيره مضيق او موسع عيني او كفاية وبشرط العلم
بوجه المنكر ولو بالجملة ليشترط العلم بما يختلف باختلافه حال الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي وبشرط
تجويز التأثير بان لا يعلم قطعا عدم التأثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني وبشرط انتفاء
المفسدة والمضرة التي اكثر من ذلك المنكر والضرر المحترز عنه ويكفي فيه الظن ولا يختص الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر بالوالي بل يجوز لآحاد الرعية بالقول والفعل الا ما يفضي الى نصب القتال فيختص بالوالي
حذرا عن الفتنة ولا يختص بالمجتهد بل يجوز للعوام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا ما يفتقر الى
بان لا يستوي في ادراكه الخاص والعام بل يختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي
بل الامر موكول الى اهل الاجتهاد ولا يعترض على مجتهد فيه ولا يرتكب مثله بل من راى منكرا وهو يرتكب
مثله فعليه ان ينهى عنه لان ترك المنكر والنهي عنه فرضان متميزان ليس بترك احدهما ان
يترك الآخر وهو فرض كفاية يسقط بقيام البعض عن الباقين وهذا لا ينافي القول بانه فرض
على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض نعم اذا نصب الوالي

واحد تعين عليه ولا دلالة لقوله تعالى عليكم انفسكم على نفي الوجوب فان المعنى على ما صرح به المفسرون
اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المنهيات وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا اكراه في الدين منسوخ
باية القتال فصل في حقيقة الايمان وهو في اللغة التصديق اي اذعان اي في العرف العام لا استفادة وما في شرح
المقاصد انه افعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن او جعل الغير
امينا من التكذيب والمخالفة وفي الشرع تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه اي النبي صلى
الله عليه وسلم به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال
كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال في جميع ما جاء النبي صلى الله عليه وسلم
وانما يحتاج الى التصديق تفصيلا عند ملاحظة التفاصيل والاكثرون على انه لا بد في الايمان مع ذلك
من الاقرار باللسان وهو المحكي عن ابي حنيفة رضي الله عنه فمن اذعن في قلبه ولم يتفق له الاقرار في
عمره لا يكون مؤمنا عنده فلا يستحق دخول الجنة والنجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما
للتصديق فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا واكثر السلف على انه التصديق بالجنان
والاقرار باللسان والعمل بالاركان ومع هذا لا يخرج بترك العمل عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم
خلوده في النار وهو مذهب جميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي رضي الله تعالى
عنهما وعليه اشكال ظاهر ذكره المصنف مع جوابه بقوله فان قيل كما يأتي عن قريب خلافا للمعتزلة فانه عندهم
يخرج تارك العمل عن الايمان ولا يدخل في الكفر وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين الا انهم اختلفوا في الاعمال
فعند بعضهم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند بعضهم فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة خلافا
للخوارج فان تارك العمل عندهم خارج عن الايمان داخل في الكفر فان قيل كيف لا ينتفي الكل يعني الايمان بانتفاء
الجزء يعني الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل الايمان اسما له قلنا المراد انه اي الايمان يطلق
على ما هو اصل واساس دخول الجنة والنجاة من النار وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو
الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل والاول لا ينتفي بانتفاء العمل بخلاف الثاني
ثم ان لنا مقامات الاول ان الايمان فعل القلب دون مجرد اللسان الثاني انه التصديق دون المعرفة
الثالث ان الاعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفي هو بانتفائها والدليل على انه فعل القلب
قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنا

بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم ومن الحديث اللهم ثبت قلبي على دينك
كما صح قلبه مثقال حبة من خردل من الايمان وقد يستدل بانه لو فرضنا عدم وضع لفظ الايمان للمعنى وضعه
لمعنى آخر لم يكن المتلفظ به مؤمنا قطعا لبداهة بان من بدل الايمان بمجرد اللفظ لا يعني ان الايمان ليس
لا ان الايمان فعل القلب لا مجرد اللفظ
التلفظ به ولو فرض كيف كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب باية الفاظ كانت
وباية حروف كانت من غير اخذ بجميع التصل يتخر منه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع واحتج
المخالف بان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده كانوا يكتفون بكلمتي الشهادة وقد صح عنه صلى
الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم
واموالهم والاكتفاء بالكلمتين انما كان في حكم الدنيا من عصمة الدم والمال كما قال صلى الله عليه وسلم فاذا
قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم وانما النزاع في حكم الآخرة والمقام الثاني ان حقيقة الايمان
في اللغة التصديق والاذعان والقبول المعبر عنه بالفارسية بگرويدن و باور داشتن و راست
گوى داشتن بشهادة النقل عن ائمة اللغة ولا لي موارد الاستعمال وبقابلة الانكار والتكذيب
وينافيه التردد والجهالة لا مجرد العلم والمعرفة الحاصل على انه وصف بالتجرد لبعض الكفار من غير تصديق
عنادا واستكبارا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم
ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون
وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وصفا بلا ايمان للجهالة والنكارة فلو كان الايمان مجرد
العلم والمعرفة لحكم بايمان بعض الكفار وقد وقع في عبارة السلف مكان لفظ التصديق لفظ العلم
والعلم والاعتقاد والمراد العلم التصديقي المعبر عنه بگرويدن ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين
علي بن ابي طالب رضي الله عنه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق ولم يطلق الشرع
على لفظ الايمان التصديق بنقل من المعنى اللغوي الى معنى آخر ولهذا كانوا يمتثلون من غير توقف
الى ما امروا به مستفسرا ولم يكن الخطاب بما لا يفهم فلو كان منقولا في الشرع الى معنى آخر لما كانوا
يمتثلون من غير استفسار على ان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل وانما الاحتياج الى البيان
متعلقه اي ما يجب الايمان به اذ قد خص تعلقه بامور مخصوصة بينت وفصلت بعضها التفصيل
ولهذا صح في جواب من قال للنبي صلى الله عليه وسلم اخبرني عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته

وكتبه

وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن من غير تعريف ومع ظهور معناه عندهم ثم قال جبرئيل اتاكم ليعلمكم دينكم ولو كان
الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا فان قيل ان الايمان مأمور به فيلزم ان يكون
فعلا اختياريا ولو كان بالمعنى اللغوي اعني التصديق المقابل للتكذيب المفسر بگرويدن و باور كردن لم يكن فعلا
اختياريا لان التصديق كيفية نفسانية وذلك لانه من اقسام العلم والعلم من الكيفيات النفسانية كما سبق
قلنا ليس معنى كونه مأمورا به مقدورا واختياريا ان يكون من مقولة الفعل البتة بل معناها ان يتعلق
القدرة بتحصيله وكسبه بالاختيار بمباشرة الاسباب وان لم يكن فعلا بل كان في نفسه كيفية كالعلم بانه
لا اله الا الله فانه كالنظر فيها اي في السموات والارض او غيرها اي غير الكيفية في بعض ... وهو النظر
اي غير الفعل والكيفية من الوضع كالقيام والقعود والانفعال كالتسخن والتبرد والحركات والسكنات ...
والترك كالصوم الحج غير ذلك فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع نفس ذلك الامور لا بمجرد ايقاعها فكون
مأمورا به ومقدورا مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق
الله تعالى وهدايته فغاية الامر انه يشترط كون التصديق المأمور به حاصلا بالاختيار في مباشرة الاسباب
فان التصديق قد يكون بالكسب ومباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس
وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة فالمأمور به يجب ان يكون من الاول
بالكسب ومباشرة الاسباب بالاختيار
على انه لو لزم كون المأمور به من مقولة الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه كما
في سائر الواجبات واما انه معنى غير ما جعل في المنطق مقابلا للتصور فسر اي ما جعل في المنطق مقابل التصور
بالمعنى اللغوي المفسر بگرويدن فلا امر يدل عليه ان المعنى المعبر عنه بگرويدن امر قطعي وان تصديق البالغ منجم
مع ان التصديق المنطقي يعم الظن بالاتفاق وعلى ما ذكرنا فاليقين بالاذعان والقبول كما للسوفسطائي
بوجود العالم ولبعض الكفار بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون تصديقا بل يكون تصورا او يكون واسطة بينهما
وعلى ما ذكرنا ايضا اليقين المقارن للاذعان والقبول لكن بلا كسب واختيار لا يكون ايمانا شرعيا فيلزم ان
يكون تصديق الملائكة بما القي اليهم والانبياء عليهم السلام بما اوحي اليهم وتصديقهم بما سمعوا عن النبي
صلى الله عليه وسلم او وقع في قلوبهم عند مشاهدة المعجزة مكتسبا بالاختيار او يكون بعد مكلفين بتحصيل
ذلك بالاختيار وكل موضع تأمل وههنا نقاش في امكان حصول اليقين بدون الاذعان وفي كون بعض
الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين به وكذا في ان كفرهم مبني على عدم تصديق به

لا انه مبني على عدم الاعتداد به بناء على ظهور امارات الانكار من الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال
الاوامر وعن قبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان فهو لذلك من سجل الكفر مع تصديق القلب كمن
صدق به ومع ذلك سجد للصنم واذ قد عرفت في المقام الثاني فاعلم شيئا مما في المقام الثالث انه لما ثبت
ان الايمان اسم التصديق ولا دخل للعمل فيه وان المؤمن قد يفي بعض الاثبات للايمان مثل يا ايها الذين آمنوا
كتب عليكم الصيام ونحوه مثل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقتلوا الآية وان العمل قد يعطف عليه اي
على الايمان والعطف يقتضي المغايرة مثل قوله تعالى آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا وانه قد يقع
عنده مثل قوله تعالى الذين آمنوا ولم يهاجروا وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية الى غير ذلك وان الايمان
شرط صحة العبادات والشرط غير المشروط وان من صدق ولم يعمل مؤمن لم يكن بكل من ذلك ان الاعمال غير داخلة
في حقيقة الايمان وذلك ظاهر لا يحتاج الى البيان فما اطبق عليه كثير من السلف كالشافعي ومالك وغيرهما رضي الله
عنهم من انه اسم للتصديق والاقرار والعمل اراد به الايمان الكامل المنجي كما مر او ما هو وصل واساس النجاة
او المطلق كما قيل ان الاقرار ركن زائد لا يفوت الايمان بفوته فضلا عن العمل والمعتزلة لا ينكرون اطلاق
الايمان شرعا على مجرد التصديق بالامور المخصوصة المبينة في الحديث وذلك الاطلاق كما في الآيات المذكورة
فلا ترد تلك الآيات عليهم ولكنهم يدعون النقل الى معنى شرعي هو الاعمال من فعل الطاعات وترك
المعاصي لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا
الزكوة وذلك دين القيمة اي ذلك المذكور من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام
لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فكلام المصنف اقتباس من الآية ولا يخفى لطفه هنا
والاسلام هو الايمان كما سيأتي في الفصل اللاحق ولقوله تعالى عطف على قوله لقوله تعالى وما امروا الآية
انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا ولقوله تعالى وما
كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس قلنا لا يجوز ان يكون لفظ ذلك في الآية الاولى اشارة الى الاخلاص
والتدين والانقياد لما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى من جعله اشارة الى جملة ما سبق لان
ذلك مفرد مذكر الاترى ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنى عشر شهرا الى قوله الدين القيمة
معناه ان التدين بكون الشهور اثنى عشر اربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين المستقيم كذا في شرح
المقاصد ولا يدل في الآية ان الدين عند الله الاسلام ان الدين المعتبر دين الاسلام بل يجوز كون المضاف للقطع بان

الدين

الذي وهو الملة والطريقة التي تعبر غالبا باضافتها الى النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون نفس الاسلام الذي هو صفة المكلف
ويجوز ايضا ان يكون الاسلام غير الايمان كما سيأتي وان يراد بقوله انما المؤمنون الخ المؤمنون الكاملون وان
يكون الايمان في قوله وما كان الله الآية مجازا في الصلوة لظهور العلاقة وهي كون الصلوة من شعب الايمان
وثمرته ومشروطة به ومع التنزل يراد التصديق بوجوبها او بكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس واما
مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن فتغليظ ومبالغة في الوعيد
المعارضة بمثل قوله صلى الله عليه وسلم وان زنى وان سرق ومثل وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون مما يدل على
الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك ونفي الايمان الشرعي وكذا قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله
وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فمعنى التصديق بالله وحده كما في الآية الاولى وهو غير كاف او الاقرار
باللسان فقط كما في الثانية وهو محض النفاق والكفر بمثل سجدة الصنم والقاء المصحف في القاذورات
مع تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ليس لكونه اخلالا بالعمل حتى يكون دليلا
على ما زعموا فالله اقتصر على نفي الايمان لا انتفاء جزئه ولم يحكم بالكفر فان المؤمن عندهم لا يكفر
بترك العمل وانما يخرج من الايمان نعم لو اقتصر على ما ذكر يكون للخوارج بل لان الشرع جعل بعض
بعض المعاصي امارة للتكذيب والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير
استحلال فمرتكب الكبيرة مع الاتفاق على تسميته فاسقا عندنا مؤمن لتصديقه بما جاء به النبي صلى
الله عليه وسلم وعندهم ليس بمؤمن ولا كافر لان له بعض احكام المؤمن كعصمة الدم والمال والارث
من المسلم والتناكح والغسل والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كعدم
اهليته الامامة وعدم اهلية القضاء والشهادة فجعلوا له منزلة بين المنزلتين وهذا انما يتم لو كان
ما جعلوه احكام الكافر خاصة اللتي لا تتجاوز الى مؤمن كما في احكام المؤمن وهذا نفس التنازع فيه
وانما بين الاسمين وانما ذكره لدفع توهم ان المراد بالمنزلة بين المنزلتين منزلة بين الجنة والنار
وزعموا ان هذا اخذ بالمتفق عليه وهو الفسق وترك المختلف فيه وهو الايمان والكفر فان الامة
اجمعت على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب الاخذ بالمتفق عليه
وترك المختلف فيه ورد بانه ترك المجمع عليه وهو عدم الواسطة بين المؤمن والكافر فانهم اجمعوا
على انه اما مؤمن او كافر فخرق بما لم يقل به احد فضلا عن الاتفاق وعند الخوارج هو اي مرتكب الكبيرة

المعارضة بين الحديثين وان زنى وان سرق

كافر بل عند جمهورهم كل معصية كفر تمسكا بظواهر النصوص الواردة تغليظا في الوعيد مثل قوله تعالى في تارك
الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين وقوله صلى الله عليه وسلم من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وبظواهر النصوص
الناطقة باختصاص العذاب على الكفار مع قيام الادلة على ان الفاسق يعذب كقوله تعالى ان العذاب
على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي
كذب وتولى فقوله ظواهر النصوص اشارة الى الجواب اجمالا كما ان قوله تغليظا وتهويلا كذلك بل فيها نوع تفصيل
ونحو ذلك كالآيات الدالة على ان الفاسق مكذب بالقيمة ولا شك ان المكذب بها كافر كقوله تعالى
واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم
به تكذبون وقيل هو منافق لان عصيانه دليل كذبه في دعوى تصديقه بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
كمن ادعى انه يعتقد ان في هذه الجحر حية ثم يدخل يده فيها وادعى بالمنع لجاز ان يرجو الحية ويأمل توفيق التوبة
اذ يلحقه من آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف حديث الجحر والحية واما جعل مثل الكذب والخيانة من
علامات النفاق لقوله صلى الله عليه وسلم آيات المنافق ثلاثة الحديث فمن قبيل القطع بان من عرف من
ثم اخلفها لم يكن منافقا في الدين واذا تاملت حال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يظهر حسناته
ويظهر سيئاته. فصل في الاسلام الاجماع على ان كل مؤمن مسلم وبالعكس ولا يعقل بحسب
الشرع مؤمن ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن وهذا هو المراد بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير
ولو كانا متغايرين لكان لاحدهما في الدنيا والآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعا للاجماع على ان حكمهما واحد
ومعنى آمنت بما جاء النبي صلى الله عليه وسلم صدقته ومعنى اسلمت له سلمت ولا يظهر بينهما كثير فرق دون
رجوعهما الى معنى القبول والاذعان والاعتراف والانقياد ولكن لتغاير مفهوميهما في الجملة قد يتعاطفان
مثل قوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات وقوله فما زادهم الا ايمانا وتسليما مع
ان العطف قد يكون على طريق التفسير ولاطلاق الاسلام على الاستسلام والانقياد الظاهر قد يثبت
مع نفي الايمان كقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما الاسلام
المعتبر في الشرع المقابل للكفر فلا يتصور انفكاكه عن الايمان ولا انفكاك الايمان عنه فلو كان السؤال
متعلق الايمان وعن شرائع الاسلام يعني احكامه المشروعة على ما وقع في بعض الروايات ورد
في الحديث الايمان ان تؤمن بالله الخ والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الخ مع انه قد

الايمان

فصل في الاسلام

الايمان بما فسره به الاسلام كما قال النبي صلى الله عليه وسلم للقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده قالوا الله
ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وان
تعطوا من المغنم الخمس فعلم ان ما في الحديث للتنبيه على ان الايمان والاسلام شيء ثم لا مذهب الاشاعرة والمعتزلة
والمحكي عن الشافعي وكثير من العلماء رضي الله عنهم ان الايمان يزيد وينقص وهذا الخلاف ما ذهب اليه الجمهور كابي حنيفة
واصحابه رضي الله عنهم وهو اختيار امام الحرمين كما قال في شرح المقاصد فهم على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص لما ان التصديق
البالغ حد الجزم واليقين لا يتصور فيه الزيادة والنقصان لان ذلك انما يكون باحتمال النقيض وانما يتفاوت
اذا جعل اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة لا يقال على تقدير جعله للاعمال او طاعات لا يزيد ولا ينقص لانه لا مرتبة
فوق الكل ولا ايمان دونه حتى يتصور الزيادة والنقصان مع ان احدا لا يستكمل الايمان والزيادة على ما لم يكمل الاعمال
لانا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال كالمعتزلة لا على من يقول ببقائه ما بقي
التصديق كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة والنقصان على هذا يكون في كمال الايمان لا في اصله ومن ثم
اليقين ايضا يتفاوت قوة وضعفا فان لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت
راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل بعد الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله وكفاك قول الخليل عليه
السلام مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبي على ان القول بان المعتبر في حق الكل هو اليقين وان اليقين
للظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال لحكم اليقين محل نظر كما في شرح المقاصد وقد ايضا بان ايمان
آحاد الامة لا يساوي ايمان الانبياء والاولياء قطعا فلم يتفاوت لما كان كذلك ويأول ظاهر الكتاب الخ بان
قبول الزيادة والنقصان فاذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ثم لم يقل كقوله تعالى ليزدادوا ايمانا
ما دون المعنى اذا تليت عليهم آياته زادتهم تصديقا بانه في الكتاب ما يدل على قبول الزيادة والنقصان
ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزيد الله الذين آمنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما وفي الحديث ان الايمان
يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار ومع رفع الوزن لو وزن ايمان ابي بكر
بايمان هذه الامة لرجح به والحمل على الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات
فيفضل النبي صلى الله عليه وسلم غيره بدوام تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك وبحسب الاعداد
فان التصديق عن تفاصيل يقع للنبي صلى الله عليه وسلم متوالية وتغيره على الفترات فيثبت للنبي صلى الله
عليه وسلم اعدادا من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر وما يقال من ان حصول المثل بعد

بيان

المقام النبي لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك او على الزيادة
بحسب زيادة المؤمن به عند ملاحظة التفاصيل فان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا و
الناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا او بحسب زيادة آثار
وانوارها في القلب فانها تزيد بالطاعات وتنقص بالمعاصي كما فيما ذهب اليه الا ان ثبات التصديق في نفسه
لا يقبل التفاوت ثم كثير من الصحابة رضي الله عنهم والمجتهدين شكر الله سعيهم على صحة الاستثناء في الايمان
بان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى نظرا الى مآل الامر الى مشية الله تعالى وحسن كما يذكره ولا تردد فيها
هو آية النجاة اعني ايمان الموافاة وهو ايمان آخر الحياة لا في الايمان الناجز وهو الايمان الثابت في الحال وقد تلك
العبرة بايمان الموافاة لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان بل بمعنى انه المنجي ان كان الناجز ايمانا ثابتا فاعتنى بان لا
وقوعه بالمشية ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز بالجزم لا يستلزم الجزم فيثبت الايمان ويحققه في الحال ولم يجزم
بالبقاء عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيعلق ايمان الموافاة الذي هو آية الفوز بالجنة
تعليقا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله حياتنا
اليه ومماتنا عليه بالنبي وآله وكذا الكفر والسعادة والشقاوة فالمعتبر منها بمعنى المهلك والمنجي ما كان عند آخر
الحياة والاكثرون على ما نعتقد عليه ابو حنيفة واصحابه رضي الله عنهم لا يرون الشك في الناجز **فصل** الجمهور على صحة
ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا والآخرة لصحة التعريف عليه وعدم الدليل على اشتراط ان يكون
التصديق المعتبر في الايمان مستندا الى الدليل وانما يراد الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة وبجعل
الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض اخلاق فيه كما سبق فانه قيل لا نسلم كونه ايمانا وتصديقا لكونه
انه لا ينفع بمنزلة ايمان اليأس … علم ايمان اليأس وحال بان العبد لا يقدر على ان يستدل بالشاهد على الغائب
وهذا منترت قلنا القياس على ايمان اليأس باطل سلم صحة القياس لا … لعدم نفع ايمان اليأس
ايمان رفع العذاب لا مما ذكرتم ولا انه لم يبق للعبد ح قدرة على النظر في نفسه ولا الاستمتاع بما لجة ايمان المقلد
فانه تقرب الى الله تعالى وابتغاء مرضاته حين الحياة لا من قبل دفع للعذاب والاستفتاء وقدرة على التصرف واما المخالفون
لصحة الايمان المقلد ونفعه فالمعتزلة منهم يشترطون في كل مسئلة من الاصول التمكن من اقامة الحجة والا فقدار على
مجادلة الخصوم ودفع الشبه وحل ما يرد عليه من الاشكال ولم يحكموا بايمان من عجز عن ذلك قالوا ان الواجب هو
العلم وهو لا يكون الا بالضرورة … الا استدلال ولا ضرورة لتعيين الدليل … بانه لا نزاع في وجوب النظر

تعميم القدرة … [illegible]

فصل في ايمان المقلد

ولا استدلال بل فائدة تزول هذا الواجب يوجب عدم الاعتقاد والتصديق على انه يقال ان المقصد من الاستدلال
هو التوصل الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود والشيخ الاشعري اشترط ابتناء الاعتقاد
في كل مسئلة من الاصول على دليل في الجملة يعني ما يسلم نقله عن التقيد به ومجادلة الخصوم ودفع الشبهة فمن لم يكن كذلك
لم يكن مؤمنا عنده ولكن هذا يرجع المتأخرون من المعتزلة حيث قالوا الحق انه من نشأ في شاهق جبل منفردا ولم يتفكر
في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما يجب عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما
من نشأ في دار الاسلام وبلغه الصحابي وتواتر عنده حال النبي صلى الله عليه وسلم وما اتى به من المعجزات فهو من اهل النظر
ولا استدلال لما هو فيه يقدر على التعبير عنه ومجادلة الخصوم فلا خلاف في صحة ايمانه وقال بعضهم ان وجوب النظر
انما هو في حق البعض من العقلاء واما العاجز عن النظر فلا دلائل تمييزه من الشبهة كالعوام والعبيد والنسوان
فلا يكلف الا تقليد الحق والكف عن العناد ولا يكلفون النظر ولا يكلفون سماع اوائل الدلائل الظاهرة التي
تسارع الى الافهام فانهم عن كلامهم وهم اصحاب الجهل لا يكلفون تلخيص العبارة فان الحكم الوقوف عليها
فلا يكلفون اصلا وانما خلق الله لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وهكذا
الجمل كما قال في شرح المقاصد الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يبحث في الاختلافات بل يعتقد
ان ما وافق منها تلك الجمل فحق وما خالفها فباطل وتلك الجمل هي ان الله تعالى احد لا شريك له ولا مثل له
قديم وما سواه حادث وانه عالم قادر بصفاته صادق في اخباره لا يجب الفناء ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم
ما لا يطيقونه وانه بعث الرسل وانزل الكتاب وان الرضى بقضائه واجب والتسليم لامره لازم وما شاء كان
وما لم يشأ لم يكن الحقيقة لتلك العقائد لا دلالة قالوا وليس الخلاف في اجزاء احكام الاسلام بل في انه
هل يعاقب عقوبة الكافر فقال الاكثرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومنشأ قوله
تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا وقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلوتنا ودخل مسجدنا
واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم التحاني
كان جاهلا لكنه مصدق فلا يلزم ان يعاقب عقوبة الكافر كذا في شرح المقاصد والكفر عدم الايمان
عما من شأنه وهذا معنى عدم تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه بالضرورة وهو يعم كل خلو
عن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في شيء مما علم مجيئه به بالضرورة فاتى خلو عن تكذيب وانكار …
الكفر بالجحد بالله تعالى اعترض عليه وان فسر الجحد بالجهل بعدم الانعكاس فان كثيرا من الكفرة عارفون بالله تعالى

شاهق
كوه بلند وبناء بلند
ومانند آن كه

مصدقون به غير جاحدين وان اراد بالجهل الجهل الاعم من ان يكون بوجوده او بحقيته او بشيء من صفاته او افعاله
واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين في الاصول لان الحق واحد فان قلت اجيب بانه
اراد بالجهل الاعم عدم التصديق بما علم اي بشيء مما علم قطعا انه من احكامه اجمالا وتفصيلا مع يطرد
وينعكس بل هذا يكون احسن من التعريف بعدم تصديق النبي لشموله الكفر بالله من غير توسط النبي
ككفر ابليس كذا في شرح المقاصد والتكفير ببعض الافعال كالاستخفاف بالشرع او الشارع او القاء
المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار مع بقاء كمال التصديق ان سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان
مع تلك الافعال التي هي كفر وفاقا فمبني على جعل الشارع بعض المحظورات علامة التكذيب فيحكم بكفر
من ارتكبه بوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالامور المذكورة وبعضها كالزنا او شرب الخمر
وكذا جعل بعض التاويلات في الاصول علامة التكذيب كتاويل ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره
كالنصوص الدالة في حشر الاجساد فتاويله كفر يجحده البعض ومما سبق علم ان الكافر اسم لمن لا ايمان
له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان سبق اسلامه فبالمرتد وان اكد اعتقاده لاعتقاد الاله
فبالمشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان تدين ببعض الاديان والكتب السماوية المنسوخة فبالكتابي
كاليهود والنصارى وان اعتقد استناد الحوادث الى الزمان فبالدهري وان نفى الصانع فبالمعطل وان
اعترف بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم واظهر شعائر الاسلام وابطن عقائد هي كفر وفاقا فبالزنديق ومما ذكرناه
يعلم الفرق بينه وبين المنافق والجمهور على ان من كان مخالف الحق وكان من اهل القبلة ليس بكافر ما لم
ينكر شيئا من ضروريات الدين كحشر الاجساد وعلم الله تعالى وغير ذلك مما علم قطعا انه من الدين وذلك
لان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده لم يفتشوا عن العقائد ولو توقف صحة الاسلام عليها لكان يفتش
عنها فالايمان منتف قطعا فكذا الملزوم ونقض بالشك في الاصول التي هي من ضروريات الدين وعدم
التفتيش عن عقائدهم فيها والجواب ان ذلك انما كان لشهرتها بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد
والظهور ادلتها كحدوث العالم بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها يفتقر الى زيادة نظر وتامل في الكتاب
والسنة قد يشتمل على ما يخيل معارضتها الحجة [illegible] تحتاج الى البيان البتة
والمعتزلة يكفرون باكثر العقائد [illegible] الصفات وخلق الافعال والرؤية
وبالخروج من [illegible] ولذا قال الاستاذ

ابواسحق

فصل الامامة

فصل في الامامة

ابو اسحق الاسفرائني نكفر من كفرنا ومن لا فلا والفسق هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها
وقال في شرح المقاصد ينبغي ان يقيد بعدم التاويل للاتفاق على ان الباغي ليس بفاسق او الاصرار
على الصغيرة بحيث الاكثار فيها سواء كانت من نوع واحد او انواع مختلفة واما اعتقاد حل المعصية
صغيرة كانت او كبيرة فكفر وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها هينة من غير مبالاة و[illegible]
والمراد ما ثبت بقطعي كذا في شرح المقاصد والبدعة مخالفة اهل الحق هم اهل السنة والجماعة في عقيدة
وحكمها البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن واللعن وكراهة الصلاة خلفه ومن حكم الفاسق
الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية ومنهم من جعل
المخالفة في بعض الفروع كجواز النكاح بدون الولي والصلاة بدون الفاتحة منها ولا يعرف ان البدعة
المذمومة هي المحدثة في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل دليل شرعي عليه ومنهم
من زاد كل امر لم يكن في عهد الصحابة ولم يكن دليل على قبحه ومن هاهنا جاز كون بعض البدعة
حسنة فصل في الامامة لا نزاع في ان مباحثها بعلم الفروع اليق لرجوعها الى القيام بالامامة التي
من افعال المكلفين الا انه لما شاع بين الناس فيها اعتقادات فاسدة واختلافات بارزة
سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض
عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم
كثير تعلق بافعال المكلفين الحقها المتكلمون بمباحث الكلام كذا في شرح المقاصد ثم قال الامامة رياسة
عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم
مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق
فانه لا يعم الامام ثم نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب على الخلق سمعا عندنا للاجماع
حتى ان الصحابة رضي الله عنهم جعلوه من اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولكونه مقدمة لما وجب من اقامة الحدود والقصاص وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد الى غير ذلك
لا تعد ولا تحصى [illegible] مقدور فهو واجب كما قال الكتاب
وعقلا عند بعض المعتزلة [illegible] عقلا كاجتناب الطعام المسموم
والجاهل [illegible] انما يجب يعني كونه من مقتضيات

العقول ولا كلام في الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله مع ان الكلام فيه
واحتجوا على عدم وجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله تعالى في الجملة مذهبهم بانه لو وجب عليه تعالى
لما خلا من الازمنة من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة مانع لوسوسة المضل لا قائم بحماية بيضة
الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء وعلى الله تعالى عند الشيعة لكونه
لطفا محضا محصلا للمعرفة الواجبة ولكون نظر العقل غير كاف فيها مقربا الى الطاعة بالحث على الحق
مبعدا عن المعصية بالمنع عن المحظورات وكون اللطف واجبا على الله ممنوع بانه لا وجوب على الله تعالى
ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة فلم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين
مستغنين عن الامام وبانه يتضمن مفاسد لا يعلمها فلا يكون لطفا محضا على انه لو سلم عدم تضمنه
للمفاسد فكمال اللطف ظهوره وكونه قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام
فلم يجب اذ لو وجب لاظهره وقالت الخوارج انه لا يجب اصلا لما فيه من اثارة الفتنة لان الآراء
مختلفة فيميل كل حزب الى واحد ويهيج الفتن ويقوم الحروب واما انه لا يجب بل كان
ينبغي ان لا يجوز الا ان احتمال الاتفاق على واحد [illegible] فاسد لقيام الدليل [illegible] ولان
فتنة عدمه اشد من فتنة النزاع في تعيين الامام بل فتنة النزاع في تعيينه بالنسبة الى [illegible]
عدمه ملحقة بالعدم ويشترط فيه التكليف لان غير العاقل قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي
والحرية لان العبد مشغول بخدمة السيد [illegible] وظائف الامامة مستحقر في اعين الناس لا يهابونه
ولا يمتثل امره والذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهد
الحكم ومعارك الحروب والعدالة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه
والظالم يختل بها امر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية واما الكافر فاولى [illegible] والشجاعة
لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم والاجتهاد في الاصول والفروع ليتمكن
من القيام بامر الدين و[illegible] الرأي في تدبير الامور [illegible] لاحتياج اليها ولم يشترط هذه الثلاثة
بعضهم لندرة اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء بها بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب
ومباشرة الخطوب الى الشجعان [illegible]
[illegible]
في [illegible] ويشترط باتفاق كونه قرشيا اي من اولاد نضر [illegible]

من قريش

من قريش وليس المراد الامامة الصغرى اتفاقا فتعينت الامامة الكبرى ولقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش
وقوله صلى الله عليه وسلم الولاية في قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره ولانه لشرف النسب وعظم قدره في النفوس
اتم في جمع الآراء واجتماع الناس وبذل الطاعة والانقياد وخالف الخوارج واكثر المعتزلة في اشتراط كونه قرشيا
لقوله صلى الله عليه وسلم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بحمله على غير الامام [illegible] امرا جمعا
بين الادلة ثم ما ذكرنا في باب الامامة انما هو حال الاختيار والاقتدار واما عند العجز والاضطرار وعدم
من يصلح لذلك من قريش او عدم الاقتدار على نصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة [illegible] باب الضرورة
فلا كلام في انه يكفي ذو شوكة نصبه استولى في تنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجميع ما يتعلق بالامامة
منه فلم يعبأ بعدم العلم والجهالة وسائر الشرائط فان الضرورات تبيح المحظورات والى الله المشتكى في النائبات
وهو المرجو لكشف الملمات واشترط الشيعة كونه هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف وليس لهم في ذلك
شبهة [illegible] وانما قصدهم نفي امامة الخلفاء الثلاثة رضوان الله تعالى عنهم بل علويا نفيا لخلافة
بني العباس [illegible] الائمة الثلث حجة عليهم وافضل اهل زمانه لقبح تقديم
المفضول على الافضل في اقامة الشريعة ولا ترجيح في تقديم المساوي ورد بالمنع ان كان القبح بمعنى
استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله تعالى وبعدم الافادة ان كان بمعنى عدم ملائمة مجاري العقول
والعادات بل هو ايضا في حيز المنع اذ ربما يكون المفضول اصلح واقدر على القيام بمصالح الدين والملك
ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية واوثق في اندفاع الفتنة وان يكون معصوما قياسا على النبي بجامع
اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام ولكونه واجب الطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والا جاز ان يكذب في تقرير الاوامر والنواهي وينهى عن الطاعات
ويأمر بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية واللازم ظاهر البطلان ولان المعصية
ظلم على النفس او على الغير وعهد الامامة لا ينال الظالمين لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد بالعهد
الامامة بقرينة السياق وهو قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما ولانه لو عصى لافتقر الى امام آخر لان الامة
انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطاء على الامام لوجب له امام آخر وتسلسل ولانه
لو عصى لكان ناقضا للشرع وقد شرع حافظا له ورد الاول بمنع الجامع لان النبي صلى الله عليه وسلم مبعوث من الله
تعالى مقرون دعواه بالمعجزات [illegible] على العصمة عن الكذب وسائر الامور المخلة بمرتبة النبوة

تمام الآية قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين

هذا ابن التافي لعصمة الامام لانهم المثبتين اذ زعم الشيعي كما ان الامامة ايضا والتبليغ ... عن الامام هو الدعوة والتبليغ والآيات

ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم الى معرفة العصمة فلا وجه لاشتراطها والثاني
بانها انما يجب ان يطاع فيما لا يخالف الشرع وعند المخالفة يرجع الى الادلة والاجتهاد بدليل قوله تعالى
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ويكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام العلم والعدالة والاسلام
والثالث بان عدم العصمة لا يوجب المعصية بالفعل لما عرفت من معنى العصمة فضلا عن الظلم
فان المعصية اخص من الظلم ولو سلم فلا دلالة للآية على صدق ان الامامة لا ينالها الظالمون لان من الجائز ان يكون
المراد بعهدي النبوة والرسالة على ما هو راي اكثر المفسرين والرابع بان وجوب الامامة شرعي بمعنى ان الله اوجب علينا
نصبه لا عقلي مبني على جواز الخطاء على الامة والخامس بانه ليس حافظا للدين بذاته بل بالكتاب والسنة
واجماع الامة ثم ان الامة اتفقوا على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط
فيه بل لا بد من امر اخر به ينعقد امامته فاعلم ان الجمهور على ثبوت الامامة وانعقادها باختيار اهل الحل
والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم وان قلوا ولا يشترط عدد محدود ولا اتفاق
من سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته اذ قد اشتغل الصحابة بعد وفاة
النبي صلى الله عليه وسلم وبعد قتل عثمان رضي الله تعالى عنه بالبيعة والاختيار اي اختيار الامام من غير
نكير فكان اجماعا على كونه طريقا لانعقاد الامامة وخالفت الشيعة لانه قد يخفى على اهل البيعة بعض
الشروط للامامة كالعصمة والافضلية على سائر الخلق ومعرفة الدين كله ولانه ليس اليهم تولية مثل
القضاء والاحتساب ولا يقدرون على التصرف في فرد من احاد الامة فكيف يقدرون على تولية الرياسة
الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في امر الدين والدنيا لكافة الامة ولان في الاكتفاء في اثباتها بالبيعة مظنة
اثارة الفتنة لاختلاف الآراء كما في زمن علي ومعاوية رضي الله عنهما مع ان الامامة لازالة الفتن
ولان الامامة خلافة الله ورسوله فيتوقف على استخلافهما بوسط او بدونه ومن اختاروه يكون
خليفة منهم لا من الله ورسوله واجيب عن الاول بمنع الاشتراط اي اشتراط العصمة والافضلية ومعرفة
الدين كله ومنع الخفاء عليهم بعد حصول الظن لهم بالصفات المذكورة وعن الثاني بانه يجوز التحكيم
عندنا والشاهد يجعل القاضي قادرا على التصرف في الغير ولو سلم عدم جواز التحكيم وتفويض مثل القضاء
فلعل جوازه من اليد التولية فيه اي في الامام ولا كذلك الا اذا مات ولا امام غيره وعن الثالث بانه لا فتنة عند الاذعان
والانقياد للحق واعتبار الترجيح فان جهات الترجيح معلومة من الشريعة ونزاع معاوية رضي الله عنه

لم يكن في امامة علي رضي الله عنه بل في انه يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان ولما عندنا من التمنع في مد
والاستيلاء فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة
بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص ولا خفاء في ان فتنة عدم الامام اشد من فتنة النزاع
في تعيينه وعن الرابع بان من اختاروه خليفة الله ورسوله كان خليفة الله ورسوله بدليل الشرع وهو
الاجماع فسقط ما ذكرتم الا ترى ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي وفتوى المفتي حكم الله لا حكمهم
على ان الامام وان كان نائبا لله فهو نائب الامة ايضا وفيه كمال للدين والاختلاف في تعيين من النبي
صلى الله عليه وسلم فان الاختيار والاجتهاد منهم بملاحظة جهات الترجيح المعلومة من الشرع فلا يرد قوله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم ان لا خفاء في ان الامامة من معظمات امر الدين فيكون قد بينها واكملها اما في كتابه او على لسان
نبيه ولا انه صلى الله عليه وسلم من سيرته انه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبة
مدة قليلة ولا البيان فيما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والآداب حتى في امر قضاء الحاجة ونحو
ذلك فكيف لا يستخلف في غيبة الوفاة ولا يبين ما هو اساس المهمات ولا انه كان ابو خص البتة
لانه صلى الله عليه وسلم كان لامته بمنزلة الاب الشفيق على اولاده الصغار من هو لاية الوصية في الاولاد الى
واحد يصلح لذلك فكذا النبي صلى الله عليه وسلم واما ما ادعاه اي الشيعة النص الجلي على علي كرم الله وجهه فقدح
في اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بالجهل والعناد ومخالفة الحق وكتمانه الذي يوجب الفساد
بل في علي رضي الله عنه اذ تبع الباطل ولم يقم بالامر ولم يحتج بالنص بل في النبي صلى الله عليه وسلم حيث اتخذ القوم
اصحابا واعوانا وانصارا واخوانا واصهارا مع علمه بحالهم بل قدح في الكتاب حيث اثنى عليهم وجعلهم
خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا يرى ان عليا رضي الله عنه قبل الشورى ورضي بالامامة
لهم كما وقال لطلحة رضي الله تعالى عنهما ان اردت بايعتك واحتج على معاوية رضي الله عنه ببيعة
الناس له لا بنص من النبي صلى الله عليه وسلم وخالف ابا بكر وعمر رضي الله عنهم وعاضدهما واشار اليهما بالاصلح
وصلى معهما الجمع والاعياد ولان كثيرا من عظماء اهل البيت سيما ائمتهم انكروا النص الجلي وهذا من مطلقا
ولان العباس رضي الله عنه قال لعلي رضي الله عنه امدد يدك لابايعك ولو كان من النبي صلى الله عليه وسلم
نص لم يحتج الى هذا فصل الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق
ابو بكر رضي الله تعالى عنه لاجماع اهل الحل والعقد على ذلك وقد ثبت انقياد علي رضي الله عنه وبيعته

ابا بكر رضي الله عنه خليفة والثناء عليه حيا وميتا وقد عشنا رهنة عن الاخر ولان الكل من المهاجرين والانصار
رضي الله عنهم اتفقوا على امامة ابي بكر رضي الله عنه او علي او العباس ثم انهما لم ينازعاه فيما حق في امر الامامة
ولو لم يكن على الحق لنازعاه لانه لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة مع امكانها مخل بالعصمة التي هي شرط
عندكم فيكون اجماعا على اهلية الامامة فتعين هو للاتفاق على انها ليست لغيرهم فان قيل يجوز ان يكون ترك المنازعة
لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا كيف وكان علي رضي الله تعالى عنه في غاية الشجاعة وكانت فاطمة
رضي الله عنها مع علو شانها زوجته واكثر صناديد قريش معه وقد يتمسك بقوله تعالى قل للمخلفين
من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا
وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما والداعي الى واجب الطاعة ليس نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله
تعالى قبل هذه الاية سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتاخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان
يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا فان قوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله صلى الله عليه وسلم اياهم عن اتباعه
فلا يجوز ان يدعوهم والا لزم التناقض ولا عليا رضي الله عنه لانه تعالى قال تقاتلونهم او يسلمون وعلي
رضي الله تعالى عنه حارب المسلمين ايام خلافته ولا ملكا بعد علي رضي الله عنه وفاقا فهو ابو بكر رضي الله عنه
والقوم قوم مسيلمة الكذاب او عمر رضي الله تعالى عنه والقوم قوم فارس باتفاق المفسرين وفي ثبوت خلافته
ثبوت خلافة ابي بكر وبقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وبقوله صلى الله عليه وسلم
الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا اي ينال الرعية ظلم كانهم يعضون عضا وبانه
صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله ورواية العزل افتراء من الروافض ولذا
قال علي رضي الله عنه قدمك رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا افلا نقدمك لامر دنيانا ومما يدل على ان الامامة
حقه انه لما غصبها ابو بكر رضي الله عنه ما رضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون علي رضي الله عنهما كما قال تعالى كنتم خير امة
اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر واللازم باطل وما الخلافة ... ما دل على ثبوت امامة ابي بكر
رضي الله عنه وحقيتها ومعلوم ان الامام لا يقع لم يبعد ... ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل
ابو بكر رضي الله عنه وقالت الشيعة علي رضي الله عنه لانتفاء العصمة والافضلية والنص في غيره اما العصمة
والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سبق وان الامام يجب ان يكون معصوما منصوصا عليه وافضل اهل
زمانه ورد بالمنع اي منع الاشتراط ومنع انتفائها في غير علي رضي الله عنه ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله

الاية

الاية نزلت باتفاق المفسرين في علي بن ابي طالب رضي الله عنه حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلاته وكلمة
انما للحصر والمراد بالولي هنا المتصرف في الامر وولاية النصرة تعم الجميع من المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض فلا يصح حصرها في الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر
الامة هو الامام فتعين علي رضي الله عنه لذلك لانه هو الذي تصدق بخاتمه وهو راكع في صلاته واجيب بان سوق
الاية للمحبة والنصرة على ما يشعر به المناسب بما قبل الاية وهو قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء
بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما نفي عن غيره والاية اليهود والنصارى على المنهي عن اتخاذهم هو الليت (?)
هي التصرف والامامة بل النصرة والمحبة كما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان
حزب الله هم الغالبون لظهور ان التولي هنا بمعنى المحبة والنصرة دون التولي بمعنى الامامة واما وصف المؤمنين بما ذكر فيجوز ان
يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص ويجوز ان يكون لزيادة الترغيب في شرف المؤمنين وانهم حقيقون
ان يتخذوا اولياء وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل ان يكون للعطف اي هم يركعون في صلاتهم لا كصلاة غيرهم
من الركوع كصلاة اليهود او بمعنى انهم خاضعون على ان الحصر لنفي ما وقع فيه التردد والتنازع ولم يكن الامامة
ح اي حين نزول الاية كذلك اي متنازعا فيها وايضا حمل صيغة الجمع على الواحد بعيد لا تنصرف اليه الا بدليل
وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي رضي الله عنه لا يقتضي اختصاصها به ودعوى الحصر لا دليل فيه
مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم وايضا ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل في الحال
ولا شبهة في ان ولاية التصرف بالفعل لم يكن لعلي رضي الله عنه وانما كانت بعد النبي صلى الله عليه وسلم والقول بانها كانت له
ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ايضا مكابرة ووصف الولاية لله ايكفي في المال (?)
لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله وايضا لو كانت الاية نصا في امامة علي رضي الله عنه لما خفيت على الصحابة
عامة وعلى علي رضي الله عنه خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها ولما تعطف على قوله لانتفاء
العصمة او بقوله صلى الله عليه وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه الحديث وقوله انت مني
بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي فان المراد بالولي المتصرف في الامر لا صحة ولا فائدة لغيره
من سائر معانيه اما عدم الصحة ففي البعض كالمعتق والمعتق والجار وابن العم واما عدم الفائدة فكما اذا
كان بمعنى الناصر لظهوره وعدم احتياجه الى البيان ومنزلة هارون عامة لان هذا اسم جنس مضاف كما اذا
عرف باللام بدليل صحة الاستثناء فاذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي جملتها

الخلافة ورتبها انه لا تواتر موجود في امامة علي رضي الله تعالى عنه وادعاء التواتر في هذين الحديثين مكابرة بل هاجز واحد في مقابلة الاجماع ولا عبرة بالآحاد في مقابلة الاجماع بل لا صحة للخبر الواحد في مقابلة الاجماع على ان مؤخر الحديث لا وقل اخر قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى فلو منون وليو منون بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى بافادة زيادة الشرف حيث قرن موالاته بموالاة النبي صلى الله عليه وسلم وهذا القدر من المحبة والنصرة لا يقتضي ثبوت الامامة ولا نسلم عموم المنازل بل غاية ما يدعى كون اسم الجنس المفرد المضاف الى العلم معهوما معينا كغلام زيد وليس الاستثناء اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة في النسب ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هارون الخلافة بعده بل التصرف بطريق النيابة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصانا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة فتصرف هارون لو بقي بعد موسى فانما يكون بالنبوة وقد انتفت النبوة في حق علي رضي الله عنه فينتفي ما يبتني عليها ولو سلم فلا حصر فيه اذ غايته اثبات الولاية لعلي رضي الله عنه واستحقاقه الامامة في الحال فمن اين ينفي الامامة للائمة الثلاثة ويبطلها على ان الاحتجاج اي احتجاج علي رضي الله عنه بهما لم يكن للاحتياج وبهذا يندفع نحو قوله سلموا عليه بامرة المؤمنين ولا مرة بالكسر الامارة ونظير لعلي رضي الله تعالى وقوله صلى الله عليه وسلم انت الخليفة من بعدي وقوله انه امام المتقين وقوله وقد اخذ بيد علي رضي الله عنه هذا خليفتي عليكم وقوله لعلي رضي الله تعالى عنه انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وقد يحتج على امامة علي رضي الله عنه بان الشان انه لا نزاع في وجود امام بعد النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الجماعة ليسوا موسومين بذلك لا يصلح لذلك لظلمهم لسبق كفرهم قال الله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يليق الامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فساده بين اذ لا دلالة على كون من كان كافرا ثم اسلم ظالما ولا نسلم كون من آمن بالعهد الامامة كامرة وقد يحتج عليها بعطاعن مفصلة في حق كل من الثلاثة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ورد بان بعضها افتراء وبعضها غير قادح والبعض

قولنا ان علم التكلم على جعفة الاية في جواب سؤال ابراهيم عليه الصلوة والسلام وسؤاله في ذلك لا انه في الامامة في ذريته غير الظالمين الى ما المقام انما كان ان يدل الجواب على السوال بالتطابق او تاويلات وتفسيرات وتقسيمات

قوله الاستغراق مع المستحقات في الارض البلغة كافة في الدلالة ... المعقول ... الظالم ...

تاويلات كان ذلك منكور في المطولات ثم عمر رضي الله تعالى عنه لتفويض ابي بكر رضي الله تعالى عنه في مرضه الذي توفي فيه الامر اليه واجماع الامة عليه ثم عثمان رضي الله تعالى عنه لان عمر رضي الله عنه جعل الامر شورى بين ستة منهم عثمان رضي الله عنه ووقع الاتفاق على عثمان ثم علي رضي الله عنه لاجماع اهل الحل والعقد على مبايعته ومتابعته ثم آل الامر الى الحسن رضي الله عنه وبعد ما مضت ستة اشهر من بيعته سلم الامر لمعاويه رضي الله تعالى عنه تسكينا للفتنة فانقلبت الامامة الى الملك والسلطنة والافضلية بترتيب الخلافة اما اجمالا فلان اكثر العلماء على ذلك يشعر بوجود دليل لهم عليه لان حسن الظن بهم يدل على انهم لو لم يعرفوا ذلك بدلائل واما رات لما اطبقوا عليه واما تفصيلا فلقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وهو ابو بكر رضي الله تعالى عنه لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والمراد بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا رضي الله عنه لان للنبي صلى الله عليه وسلم نعمة تجزى وهي نعمة التربية ولقوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر الصديق رضي الله عنه ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يقال لاثبات افضلية المذكور والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي واذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وقوله صلى الله عليه وسلم خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله صلى الله عليه وسلم لو كان بعدي نبي لكان عمر وبعدما قال احب النساء الي عايشة واحب الرجال ابوها ثم عمر وقوله صلى الله عليه وسلم عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب وبعضه لا ماتواتر من آثارهم واخبارهم ومساعيهم في الاسلام وقالت الشيعة الافضل علي رضي الله عنه لقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم عني به عليا رضي الله عنه وان كان صيغة جمع لانه صلى الله عليه وسلم حين كان مباهلة وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي رضي الله تعالى عنهم ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي صلى الله عليه وسلم كان افضل وقوله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى قيل لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين نودهم قال علي وفاطمة وولداها ولا شك ان من وجب محبتهم بالنص كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول صلى الله عليه وسلم بالعطوفة بكلام الله تعالى

على السلام للتر وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين فذلك قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين
فعن ابن عباس ان المراد به علي وقوله صلى الله عليه وسلم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه الحديث تمامه والى نوح
في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب وحديث الطير
قال صلى الله عليه وسلم اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي هذا الطير فجاءه علي رضي الله عنه ليأكل معه
والاحب عند الله الاكثر ثوابا وهو معنى الافضل ولانه ازهد واعلم واكثر سخاوة واسبقهم اسلاما على ما روي
انه بعث النبي صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين واسلم علي رضي الله عنه يوم الثلثاء وبالجملة فمناقبه اظهر من ان تخفى
واكثر من ان تحصى واجيب بعد تسليم اشارة الآية فيما ذكر بمواضع بحث مثل ان المراد بانفسنا نفس النبي
صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسي الى كذا وان وجوب المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق
علي رضي الله عنه فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الانبياء وان احب خلقك يحتمل
ان يراد احب الخلق اليك في ان يأكل معه وكونه ازهد واعلم وغير ذلك ممنوع بان الكلام في الاكرم اي الازيد
ثوابا واكرامه عند الله فعموم مناقبه وعدم فضائله واتصافه بالكمالات لا تدل على الافضلية
بمعنى زيادة الثواب عند الله تعالى بعد ما ثبت من افضلية ابي بكر ثم عمر رضي الله عنهما في خصماء من قوله لم يحب
خلقك ولا بد لا افضليتهما وأما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة سيدة نساء العالمين وثبت ان الحسن
والحسين سيدا شباب اهل الجنة وان العشرة الذين منهم الائمة الاربعة وطلحة والزبير وعبد الرحمن
بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن الجراح رضي الله عنهم مبشرون بالجنة ثم
الافضل للعلم قال الله هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله
اتقاكم وبهما فضل العترة الطاهرة لا بمحض النسب فيمن جعل غير القرشي وان اختص بالعلم كفوا للقرشية
لا يدل على ان القرشي افضل لان اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض تحصيل رضاء الاولياء ودفع لحوق العار
ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام في كثرة الثواب عند الله والحق تعظيم جميع الصحابة رضي الله عنهم والكف عن الطعن
فيهم سيما المهاجرين والانصار الماوردة في الكتاب والسنة من الثناء عليهم كقوله صلى الله عليه وسلم الله الله
في اصحابي وقوله لا تسبوا اصحابي وقوله خير القرون قرني وتوقف علي رضي الله عنه عن بيعة ابي بكر رضي الله عنه
لحيرته وحزنه لفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الناس وتوقفه
عن نصرة عثمان رضي الله عنه لعدم رضاه حتى قال من صح كلام من غلا فيه فهو ومع ذلك افضل سعى

الحسان

للدماء رضي الله عنهما اخذ بنفع الفريقين عنده ثم ينفع مكان ما كان من قبيلي سعيد لا اعظام الحادثة التي هي قتل
عثمان رضي الله عنه ومقال القتلة لشوكتهم وكثرتهم ومنعهم ان رأى على ما علم من اخلاق البغاة لما انقلب بالباطل ما الله
وتوقف الجماعة من الصحابة كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم رضي الله عنهم عن نصرة علي
رضي الله عنه والخروج معه الى الحرب كان لاجتهاد منهم او لعدم التزامهم فانه لا نزاع في امامته ولا بغاة وجب عليهم طاعته
والمشاجرة بحرب الجمل وهي التي مقدمة العسكر فيها عائشة رضي الله عنها فخرجت على جمل خلفا لذلك سمي
وحرب الصفين وهي الحرب التي اجتمع الفريقان بصفين ومحاربة حرب الخوارج الذين خرجوا على
علي رضي الله عنه زعما منهم انه كفر نعوذ بالله وهو علي رضي الله عنه والمخالفون في تلك الحروب بغاة لا كفرة
لما قيل من الشيعة بل هو ترك القصاص بقتلة عثمان رضي الله عنه فغاية الامر انهم خطأوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب
التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا نهى علي رضي الله عنه عن لعن اهل الشام خاتمة فيما يلحق بباب الامامة
قد وردت احاديث صحيحة في ظهور امام من ولد فاطمة رضي الله عنها يملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت
ظلما وجورا فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد فاطمة رضي الله عنها يخلقه الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة
لدينه وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن حسن العسكري رضي الله عنه اختفى من الناس خوفا من الاعداء
ولا استحالة في طول عمره وانكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا من غير دليل عليه ولا نص امامة
ولا اشارة من النبي صلى الله عليه وسلم ولانه بعيد مع الاختفاء عبث اذ المقصود من الامام اقامة
الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك ويخرج مع نزول عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام
ويخرج الدجال ودابة الارض بالمشرق ويقال بالخراسان وغير ذلك من اشراط الساعة كما بين الاخر ويأجوج ومأجوج
وطلوع الشمس من مغربها والخسوفات الثلاثة خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وقلة العلم
وان ماتت وكثرة الفسق والخيانة ورياسة الفساق والاراذل وينبغي ان يكون هذا عند غاية
قرب الساعة وحين القرب من التكليف وكان دخل بنا في احوال اخرة منهم على ما قال صلى الله عليه وسلم
مثل امتي مثل المطر لا يدري اوله خير ام آخره ربنا آتنا الخير في الآخرة والاولى ووفقنا للعلم مع العمل
بما يحب ويرضى انه خير موفق ومعين والحمد لله
رب العالمين على التوفيق والتيسير لاتمام
الكلام والصلاة والسلام

على سيدنا خير الانام وعلى آله الخيرة الكرام وعلى اصحابه البررة العظام

بعد ما حرر جفت اقلام قدرته من كتابة خلق آيات وجوده على صفحات الايام
وجفت عطيته الاكبر جميع الخلائق بحيث لم يبق فيه عاطبة ذو النعمة والانعام
وصلى على من هو مبعوث رحمة للعالمين على كافة الانام وعلى آله
واصحابه ائمة الاسلام فقد فرغ من تسويد هذه النسخة
الشريفة المسماة بتقريب المرام في شرح تهذيب الكلام من تحرير
عقائد الاسلام لاستاذ افاضل علماء الزمان المحقق النحرير الوحيد
المدقق الماهر الشيخ عبد القادر لا زال ظلال رأفته على مفارق
المستفيدين من كل البلاد المحصلين بجاه من خص
بمزيد الفضل بورود خطاب لولاك على اقصى قرب
سبع كعبا بكه فلك برسم صاحب الكرامة
والمجد ... حبيب الله فخر الاتقياء
ورفع بطلع نور العقل الاربعين ... عام
الخواص ... وشام الناس
اماما ... ترابه اقرام
لطلاب ... الاستهام ...
الاعز ... الوالد ...
ابن ... الشيخ ... القادر
وعفى عنهما وغفر لهما
الصمد ... رب ...
وجميع المحصلين
وآخر دعوانا ان
الحمد لله رب
العالمين

٩٢٥

نسخة في النسخة ... تحت ... نسخة
... كلامه ... المؤلف ... لم يكن
ان ... بتصحيح ...
لا ... بالاستماع